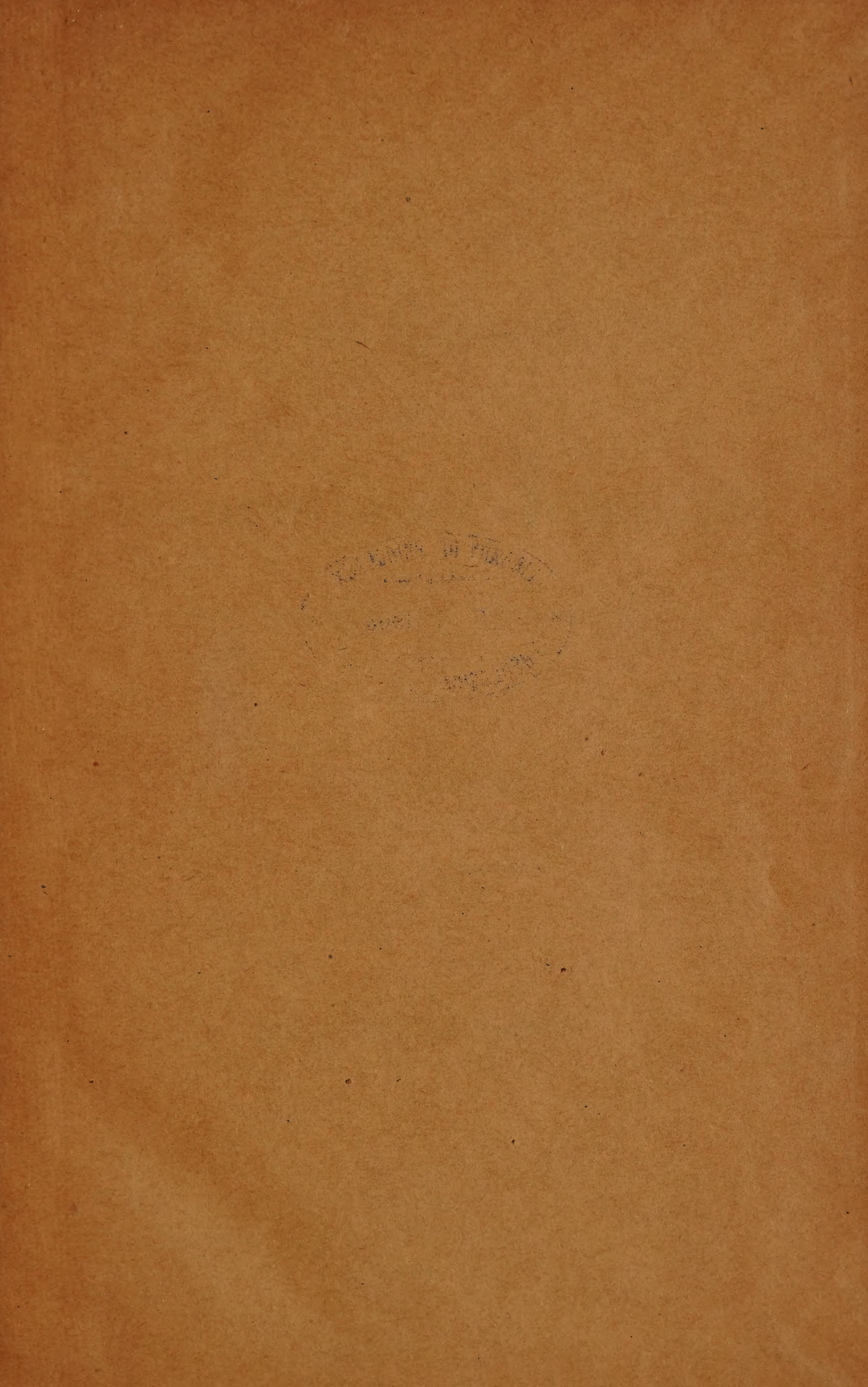




Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis

aufs neue untersucht und verteidigt

von

G. Wetzel

Dr. phil., Pfarrer a. D.

Waiblingen (Württemberg).

Erster Teil: Die Echtheit.

Leipzig.

H. G. WALLMANN.

1899.

Druck der Oehler'schen Buchdruckerei — Paul Kostenbader — Heilbronn a. N.

Vorwort.

Meinen im Jahre 1883 erschienenen „Synoptischen Evangelien“ (Verlag von Gebrüder Henninger, Heilbronn, später an Reuther & Reichardt in Berlin übergegangen) folgen hiemit meine „Untersuchungen über das Evangelium Johannis“. Körperliche Leiden, welche zuletzt zu meiner Quiescierung führten, gestatteten mir nicht, die Arbeit früher zu vollenden. Erst der Ruhestand verschaffte mir die dazu nötige Muse. Möglich, dass die Umstände, unter welchen die vorliegende Schrift entstanden ist, auch in derselben ihre Spuren nicht ganz verkennen lassen. Es erscheint zunächst nur der erste Teil. Ob und wann der zweite nachfolgen wird, wird, von anderem abgesehen, hauptsächlich von der Aufnahme abhängen, welche dieser erste Teil findet, natürlich nicht bei der liberalen, sondern bei der positiv gerichteten Theologie. Was ich von jener Seite zu erwarten habe, darüber ist ja von vornherein nicht der geringste Zweifel möglich. Doch gebe ich die Hoffnung nicht ganz auf, dass es mir gelingen könnte, wenigstens einzelne Schwankende und Zweifelnde auf die positive Seite herüberzuziehen und somit etwas dazu beizutragen, dass der Rückzug, auf welchem die Kritik nach Harnacks Geständnis in Beziehung auf das Evangelium Johannis sich befindet, noch weiter fortgesetzt werde.

Waiblingen, im Frühling 1899.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Die beiden den Gegenstand unserer Untersuchung bildenden Fragen, die Frage nach der Echtheit und die Frage nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis, fallen nicht zusammen, bedingen sich aber doch gegenseitig bis auf einen gewissen Grad. Sie fallen nicht zusammen. Denn nicht nur wäre die wesentliche Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums auch mit der Annahme nichtapostolischen Ursprungs keineswegs schlechthin unvereinbar, sondern auf dem Standpunkte, auf welchen die geschichtliche Forschung, wenn sie geschichtliche Forschung und nicht Dogmatik sein will, sich stellen muss, darf selbst aus der Annahme apostolischen Ursprungs nicht ohne weiteres auf unfehlbare Glaubwürdigkeit auch in allen Einzelheiten geschlossen werden, weshalb geschichtliche Irrtümer, falls solche sich im 4. Evangelium nachweisen lassen sollten, an und für sich noch nicht unbedingt gegen seinen johanneischen Ursprung entscheiden würden. Auf der anderen Seite bedingen sich aber die beiden Fragen auch wieder gegenseitig. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der apostolische Ursprung einer solchen Schrift auch für ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit eine sehr starke Bürgschaft bietet, weshalb umgekehrt grobe geschichtliche Irrtümer oder eine den geschichtlichen Boden verleugnende rein ideale Komposition als gegen den apostolischen Ursprung entscheidend angesehen werden müsste*). Dieses Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Unabhängigkeit der beiden unser Thema bildenden Fragen ist nun auch für die Behandlung derselben von Bedeutung. Die relative Unabhängigkeit derselben erlaubt nicht, die eine der anderen völlig unterzuordnen oder in ihr aufgehen zu lassen, erfordert vielmehr eine besondere Behandlung jeder. Die relative Abhängigkeit gestattet aber auch nicht, beide von einander völlig zu trennen und z. B. die Frage nach dem Verfasser für sich allein ohne jede Rücksicht auf die Glaubwürdigkeit des

*) Holtzm. „Einl.“ 3. Aufl. S. 425 meint zwar, an und für sich könnte auch einmal ein Apostel die Geschichte so dargestellt haben, dass das Reale hinter dem Idealen zurücktritt. Aber richtiger urteilt vom negativen Standpunkte aus Weizsäcker, wenn er „Das apostol. Zeitalter“ 2. Aufl. S. 517 sagt: „Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann gross genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an die Stelle zu setzen. Hierin liegt stets die Entscheidung der Frage (ob das Ev. von Joh. ist oder nicht.)“

Inhalts zu entscheiden. Das Urteil über beide Fragen ist somit erst am Schlusse der ganzen Untersuchung als endgültig feststehend zu betrachten, alle früheren Urteile können nur vorläufige Bedeutung beanspruchen und sind der Bestätigung durch das Nachfolgende bedürftig. Aus dem gleichen Grunde werden wir aber auch von der Untersuchung der Echtheit nicht alle die geschichtliche Glaubwürdigkeit betreffenden Fragen völlig ausschliessen können, wie wir umgekehrt nicht werden umhin können, bei der Untersuchung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit das Ergebnis, welches wir bei Untersuchung der Echtheit vorläufig gefunden haben, mit in die Wagschale zu legen.

Bevor wir in die Untersuchung selber eintreten, geben wir noch ein Verzeichnis der im Folgenden öfters angeführten Schriften, deren Titel in der Regel abgekürzt und darum der Erklärung bedürftig sind und zwar in alphabetischer Ordnung.

Baur = Ferd. Baur: Kanonische Evangelien 1847. Beyschlag = Willibald Beyschlag „Das Leben Jesu“ 3. Aufl. 1893.“ Bleek = Friedr. Bleek „Einleitung in das Neue Test. 3. Aufl. von Mangold 1875.“ Bretsch. = Bretschneider Probabilia de Evang. et Epist. Joannis indole et origine 1820.“ Eberhardt = Max Eberhardt Ev. Joh. C. 21, erschienen 1897. Ebrard = Ebrard „Wissenschaftl. Kritik der ev. Geschichte 3. Aufl. 1868.“ Euseb. = Eusebii Caesarensis historiae ecclesiasticae libri I—X rec. Dindorfius 1890. Franke = A. H. Franke „Das A. T. bei Johannes.“ Godet = Godet Kommentar zum Evangelium Johannis, deutsch von Wunderlich 1. Auflage 1864. Harnack A = Harnack „Das N. T. um 200,“ erschienen 1889. Harnack B = Harnack „Die Chronologie der altchristl. Litteratur Teil I 1897.“ Hilg. Ev. = Hilgenfeld „Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854.“ Hilg. Einl. = Hilgenfeld „Historisch kritische Einleitung in das N. T. 1875.“ Holtzm. E. = J. H. Holtzmann „Einleitung in das N. T. 3. Aufl. 1892.“ Holtzm. K. = J. H. Holtzmann „Handkommentar zum Ev. des Joh. 1893.“ O. Holtzm. = Oskar Holtzmann „Das Johannisevang. untersucht und erklärt 1887.“ Jacobs. = Aug. Jacobsen „Untersuchungen über das Johannesev. 1884.“ Jül. = A. Jülicher „Einl. in das N. T. 1894.“ Keil = C. Fr. Keil „Kommentar über das Ev. des Johannes. 1881.“ Keim I, II, III = Th. Keim „Geschichte Jesu von Nazara Band I, II, III. Keim B = Th. Keim Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung, 2. Aufl. Lange = J. P. Lange, Theol. homil. Bibelwerk: Das Evang. Johannes 2. Aufl. 1862. Leusch. = C. Leuschner „Das Ev. St. Johannis und seine neuesten Widersacher“ 1873. Lücke = Fr. Lücke „Kommentar über das Ev. des Johannes“ 3. Aufl. 1840. Luthardt A = Ernst Luthardt „Der johann. Ursprung des 4. Ev.“ 1874. Luthardt B = Ernst Luthardt „Kurzgefasster Kommentar zum Ev. des Joh.“ 1894. M. = Meyer „Kommentar

zum Ev. Joh.," 4. Aufl. 1862. M. — W. = Meyers „Kommentar zum Ev. Joh.," 8. von B. Weiss herausgegebene Aufl. 1893. Pfleid. = O. Pfleiderer „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren." 1887. Reuss = Ed. Reuss „Geschichte der heil. Schriften N. Ts.," 6. Aufl. 1887. Schanz = Schanz „Kommentar zum Ev. Joh." Strauss = D. Fr. Strauss „Leben Jesu" 2. Aufl. 1837. Thoma = Thoma „Die Genesis des Johannisevang." 1882. Weisse = Ch. A. Weisse „Die Ev. Geschichte kritisch und philosoph. behandelt" 1838. Weiss E. = B. Weiss „Einl. in das N. T." 3. Aufl. 1897. Weiss L. J. = B. Weiss „Leben Jesu" 3. Aufl. 1888. Weizs. A = K. Weizsäcker „Untersuchungen über die Ev. Gesch." 1864. Weizs. B = K. Weizsäcker „Das apost. Zeitalter" 2. Aufl. 1890. Wendt = H. H. Wendt „Lehre Jesu" Band I Zahn I und II. = Th. Zahn „Geschichte des n. t Kanons" I Theil 1888, II Th. 1890. Zahn Einl. I, II = Th. Zahn Einleitung in das N. T. I Teil 1897, II Teil 1899. ZwTh. = Zeitschrift für wissensch. Theologie von Hilgenfeld. ZWL. = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben v. Luthardt. JpTh. = Jahrbücher für protestantische Theologie. NkZ. = Neue kirchliche Zeitschrift v. Holzhauser. StKr. = Theolog. Studien und Kritiken. bezw. = beziehungsweise. m. W. = meines Wissens. u. a. = und andere. z. T. = zum Teil. u. P. = und Parallelen. Die anderen Abkürzungen sind selbstverständlich.

Erster Teil: Die Echtheit des Ev. Johannis.

Erster Hauptabschnitt: Untersuchung nach inneren Merkmalen.

Erste Unterabteilung: Innere Gründe für den johanneischen Ursprung des 4. Evangeliums.

Kap. 1. **Die unmittelbaren Selbstzeugnisse des 4. Evangeliums für seinen johanneischen Ursprung.**

Das 4. Evangelium wird herkömmlicherweise dem Apostel Johannes zugeschrieben. Unmittelbare Selbstzeugnisse über diesen seinen Ursprung im strengsten Sinne des Wortes d. h. Stellen, in welchen geradezu der Name des Johannes als Verfassers angegeben würde, enthält das 4. Evangelium nun freilich nicht. Nichtsdestoweniger kommen in demselben eine Reihe von Stellen vor, welche in ihrer Gesammtheit auf diesen Apostel als Verfasser in einer Weise hindeuten, dass sie wenigstens im weiteren Sinne und im Vergleiche mit anderen, verborgeneren Spuren unmittelbare Selbstzeugnisse genannt werden können. Die erste dieser Stellen ist:

Kap. 1, 14: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

Nicht nur Lücke, Credner, Hase, Bleek, M., Ebrard, Weiss u. a. haben erkannt, dass der Verfasser des 4. Evangeliums sich hier als Augenzeugen Jesu bezeichnen will, sondern selbst Strauss I, 628 fand das wenigstens wahrscheinlich, Jül. 253 giebt zu, dass das „wir“ 1, 14 gewiss die Augenzeugenschaft des Verfassers behaupten soll, und Holtzm. Einl. 454 schreibt, der ganze Zusammenhang lasse nur an ein der Fleischwerdung entsprechendes sinnliches Schauen denken. Dagegen meinte Baur S. 379, dass man bei *ἐθεασάμεθα* nicht genötigt sei, nur innerhalb des engen Kreises der Apostel stehen zu bleiben. Hilg. sagt Ev. 340, *ἐν ἡμῖν* beziehe sich nur auf die gesammte Christenheit und *ἐθεασ.* bezeichne die Anschauung der Herrlichkeit Jesu, welche, selbst wenn sie äusserlich vermittelt sei, doch ihrem Wesen nach innerlich sei. Selbst Weizs. findet A 238 f., 1, 14 könne nicht dafür entscheiden, dass die Schrift von einem Augenzeugen herrühre, da im gleichen Zusammen-

hang 1, 16 die Erklärung: Wir haben alle aus seiner Fülle genommen Gnade um Gnade jedenfalls über den engen Kreis der Augenzeugen hinausgreife. Ähnlich urteilt auch Reuss, ja selbst Holtzm. spricht sich K. 35 f. in einer Weise aus, die auf geistiges Schauen hinaus zu laufen scheint, ganz zu schweigen von Keim, welcher I, 157 die Frage mit der Bemerkung abgemacht zu haben glaubt, eine solche Augenzeugenschaft könne jeder Christ übernehmen.

In Wahrheit liegen in dieser Stelle zwei Zeugnisse, natürlich nicht für die Apostolizität, wohl aber für die Augenzeugenschaft des Verfassers. Vorauszuschicken ist, dass die drei Aoriste *σὰρξ ἐγένετο*, *ἐςκήνωσεν* und *ἐθεασάμεθα* ohne die grösste Härte nicht in verschiedenem Sinne genommen werden können, daher, da der erste jedenfalls streng historisch ist, alle drei historisch verstanden werden müssen, und dass unter *ἡμῖν* keine anderen Personen verstanden werden können, als die auch das Subjekt von *ἐθεασ.* bilden, daher da das Subjekt von *ἐθεασ.*, wie sich zeigen wird und auch allgemein anerkannt ist, nur Glaubige sein können, *ἡμῖν* auch auf Glaubige zu beziehen ist. Dies vorausgeschickt, ist vor allem die Erklärung von Godet, Holtzm., M — W u. a. abzulehnen, nach welcher die in *ἐσκήνωσε* liegende *σκηνή* das Fleisch Jesu sein soll. Bei dieser Erklärung ist *ἐσκήν.* von *σὰρξ ἐγέν.* gar nicht zu unterscheiden und sie passt auch insofern nicht, als der Logos unter den Unglaubigen gerade so im Fleische gelebt hat, wie unter den Glaubigen. Besser ist die Erklärung von M, Keil, Lange, Luthardt, welche die mit *ἡμῖν* bezeichneten Personen, also nach dem schon Bemerkten die Glaubigen, die Jüngerschar, als die *σκηνή* betrachtet und da ebenfalls nach unserer Vorbemerkung der Aorist *ἐσκήν.* streng historisch gefasst werden muss, so könnte man bei dieser Erklärung jedenfalls nicht an ein nur geistiges Wohnen in den Herzen der Glaubigen, an ein Wohnen im Sinne von Ephes. 3, 17 denken. Denn dieses Wohnen würde die Fassung des Aoristes als aor. gnom. erfordern = er wohnte und wohnt fortwährend noch, wie Vers 16 *ἐλάβομεν* = wir nahmen und nehmen fortwährend noch ist. Da also die historische Auffassung des Aoristes auch die Auffassung des Wohnens als eines äusseren, leiblichen Aufenthaltes inmitten der Gläubigen als in einer Hütte nach sich zieht, so würde sich bei dieser Erklärung schon ergeben, dass der Verfasser einer von denjenigen Glaubigen sein will, welche Jesum während seines Erdenlebens gekannt haben und in unmittelbarem persönlichem Verkehr mit ihm gestanden sind. Allein es ist gar nicht einzusehen, warum die *σκηνή* nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden sollte. Man beruft sich für die uneigentliche Fassung darauf, dass *σκηνοῦν* der technische Ausdruck für die Schechina sei. Allein Apoc. 12, 12. 13, 6 steht es von dem Wohnen der Seligen im Himmel und jedenfalls ist auch die Schechina als ein Wohnen Gottes im eigentlichen Sinne gedacht worden. Da zudem jeder Ausdruck doch wohl zunächst eigentlich

aufgefasst werden muss, so lang die eigentliche Auffassung einen Sinn giebt, so liegt kein Grund vor, die *σκηνή* anders als eigentlich zu verstehen. Es ist also an das Wohnen in Häusern zu denken, was auch zu *σὰρξ ἐγέν.* am besten passt. Und *ἐν ἡμῖν* ist entweder = bei uns d. h. in unseren Häusern oder = in unserer Mitte d. h. da wo wir auch wohnten. Ob nun diese eigentliche oder die vorhin bezeichnete uneigentliche Erklärung von *ἐσκήν.* die richtige sein mag, in beiden Fällen bezeichnet sich der Verfasser als einen von denjenigen, welche im unmittelbarsten persönlichen Umgange mit dem fleischgewordenen Logos gestanden waren.

Auf das Gleiche führen die Worte: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Mit Recht betonen die Erklärer, dass das Schauen der Herrlichkeit des Logos kein bloss äusserliches, leibliches sein könne. Tausende hatten ja die Herrlichkeit Jesu vor sich und sahen sie doch nicht, weil sie kein Auge für sie hatten. Es muss also ein inneres Schauen, ein Schauen mit den Augen des Geistes gemeint sein und können daher, wie schon bemerkt wurde, nur Glaubige das Subjekt von *ἐθεασ.* bilden. Aber doch kann dieses Schauen kein bloss innerliches, kein rein geistiges sein. Dagegen spricht schon der Zusammenhang mit *σὰρξ ἐγέν.*, sofern *σὰρξ* das äusserlich Sichtbare, Greifbare am Menschen bezeichnet Luc. 24, 39. Dagegen spricht aber auch wie bei *ἐσκήν* der Aorist. Wollte man nämlich das Schauen rein geistig verstehen, so müsste auch dieser Aorist als aor. gnom. gefasst werden. Denn das rein geistige Schauen ist an keine Zeit gebunden. *ἐθεασ.* wäre dann auch = wir schauten und schauen fortwährend noch. Da aber nach dem oben Vorausgeschickten auch dieser Aorist nur streng historisch gefasst werden kann, so muss *ἐθεασ.* von einem solchen Schauen verstanden werden, wie es nur zu der Zeit möglich war, da der fleischgewordene Logos auf Erden wohnte, also von einem Schauen, welches unmittelbar leiblich und dabei zugleich geistig war oder von einem auf unmittelbar leibliches Schauen gegründeten geistigen Schauen. Leibliches und geistiges Schauen schliessen sich ja keineswegs gegenseitig aus, vielmehr ist jenes die Grundlage von diesem und auch wenn heutzutage ein Christ die Herrlichkeit des Sohnes Gottes im Geiste schaut. kann er es nur thun auf Grund der evangelischen Berichte, welche ihm das leibliche Schauen einigermassen ersetzen. Der Ausdruck ist also doppelsinnig aber darum nicht „schwebend" d. h. unklar wie Holtzm. E. 454 sagt, sondern er fasst klar und deutlich leibliches und geistiges Schauen zusammen. Auch durch *ἐθεασ.* will also der Verfasser sich als Augen- und Ohrenzeugen der Herrlichkeit Jesu zu erkennen geben. Was schliesslich die Einwendung Weizs. betrifft, dass 1, 14 nicht dafür entscheiden könne, dass die Schrift von einem Augenzeugen herrühre, da Vers 16 jedenfalls über den engen Kreis der Augenzeugen hinausgreife, so ist letztere Bemerkung ja freilich ganz richtig, beweist aber das

Gegenteil von dem, was Weizs. damit beweisen will. Denn das Vers 16 hinzufügte *πάντες* zeigt, dass hier eine Erweiterung des Subjekts stattgefunden hat, dass also das Subjekt vorher enger war und dass *ἐθεασ.* nicht von allen Glaubigen, sondern nur von einem Teile derselben gesagt ist, nämlich von denjenigen, welche Augen- und Ohrenzeugen waren.

Verstärkt wird dieses Selbstzeugnis des Verfassers noch durch 1. Joh. 1, 1—3, sofern heutzutage die meisten Erklärer und Kritiker, auch negative wie Hilg., Jül., Harnack, die Einheit des Urhebers beider Schriften anerkennen. Freilich meint Hilg. Einl. 692, als Augenzeugen und Apostel deute sich der Verfasser nur auf sehr verschleierte Weise an (1. Joh 1, 1. 4. 4, 14), ohne jedoch angeben zu können, wie es menschenmöglich ist, sich deutlicher auszudrücken. Und Harnack behauptet B 676, die Worte Joh 20,29: Weil du gesehen hast u. s. w. beweisen doch wohl, das 1. Joh 1, 1 f. irdisches Sehen nicht im Sinn haben könne, wobei er nur nicht bedenkt, dass Jesus, wenn er nach der Darstellung des Evangelisten diejenigen für unselig hätte erklären wollen, welche glauben nachdem sie gesehen haben, sich den Jüngern nicht hätte sichtbar offenbaren dürfen, wie er nach der Darstellung des gleichen Evangelisten doch thut.

Eine zweite Stelle, in welcher das Evangelium selber über seinen Verfasser Auskunft giebt, ist Kap. 19, 35: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.*

Baur fragt S. 379, wer denn bei *ἑωρακώς* an ein leibliches Sehen denken könne? So fragt er, obgleich er wohl weiss, dass vor ihm schwerlich jemand an etwas anderes gedacht hat, und obgleich er nicht im geringsten zu sagen weiss, wie wir uns das geistige Schauen, welches er an die Stelle setzen will, vorstellen sollen und wie das geistige Schauen eines im 2. Jahrhundert lebenden Schriftstellers für andere ein Grund zum Glauben sollte sein können! Eine Reihe anderer Kritiker, Weisse, Lützelberger, Tobler, Köstlin, Hilg., Weizs., Wendt, Pfleid., und viele andere, lassen das Schauen als leibliches stehen, leugnen dagegen, dass der *ἑωρακώς* und *μεμαρτυρηκώς* mit dem Evangelisten identisch sei. Nur Jül. schreibt 254, zu Gunsten einer Unterscheidung zwischen dem Verfasser und seinem Gewährsmann, dem Augenzeugen, scheine ihm nichts zu sprechen. Denn z. B. 19, 35 versichere der Referent nur in der dritten Person seine Wahrhaftigkeit wie Paulus in der ersten Gal. 1, 20. Röm. 9, 1. Die oben genannten Kritiker lassen aber die vorliegende Stelle nicht nur als Beweis für die Augenzeugenschaft des Evangelisten nicht gelten, sie gehen noch weiter, sie finden in unserer Stelle geradezu einen Beweis gegen die Abfassung des Evangeliums durch einen Augenzeugen. Denn da der Verfasser sich hier auf einen andern als Augenzeugen berufe,

so könne er selber kein Augenzeuge gewesen sein. Dieser Schluss ist unter allen Umständen falsch. Die meisten Gerichtsverhandlungen liefern den Beweis, dass auch Augenzeugen oft nicht alles sehen. Auch ein Augenzeuge kann sich darum unter Umständen recht wohl für etwas, was er selber nicht wahrgenommen hat, auf einen andern Augenzeugen berufen. Allein schon die Behauptung, dass der Verfasser sich hier von seinem Zeugen unterscheide, ist unrichtig. Man beruft sich dafür auf das Perfekt *μεμαρτύρηκε*, welches das von dem Gewährsmann gegebene Zeugnis als ein der Vergangenheit angehöriges bezeichne. Der erste, welcher diesen Gedanken ausgesprochen hat, ist m. W. Wendt I 322 und ihm sind Reuss in der 6. Aufl. 252, Pfleid. 784, Holtzm. 454 und ausser Jül. wohl alle neuesten Kritiker gefolgt. Und doch hat Holtzm. a. a. O. selber anerkannt, dass die Präsens *οἶδε* und *λέγει* den Eindruck der Zeitferne sogleich wieder aufheben und Wendt hat I 301 mit Berufung auf Matth. 11, 17, Mr. 1, 8, Röm. 8, 30, Joh. 4, 38. 13, 31 ff. 15, 6. 8. 17, 14 die ganz richtige Ansicht ausgesprochen, dass das Präteritum im N. T. nicht selten im Sinne des Präsens, ja sogar des Futurums gebraucht werde. Will man diese Stellen nicht gelten lassen, weil sie fast lauter Aoriste enthalten, während 19, 35 das Perfekt steht, so vergleiche man *λελάληκα* Joh. 6, 63. 8, 40. 14, 25. 15, 11. 16, 1. 4. 6. 33 oder das von Zahn Einl. II 473 angeführte *εἴρηκα* 4, 18. 6, 65. 14, 29. 15, 15. In allen diesen Stellen würde ein gut deutsch Schreibender das Präsens gebrauchen (obwohl die Übersetzer in peinlicher Worttreue überall das Perfekt wiedergeben). Denn in allen diesen Stellen bezieht sich *λελάληκα* oder *εἴρηκα* nicht auf Reden, welche Jesus vor langer Zeit einmal gehalten hatte, sondern auf die ganz unmittelbar vorangegangenen Reden, vergl. zu 6, 63 M, Luthardt B, ebenso zu 14, 25 u. s. w., zum mindesten sind diese in erster Linie gemeint.*) So gut nun in diesen Stellen *λελάληκα* von den unmittelbar vorangegangenen Worten Jesu zu verstehen ist, so gut kann auch 19, 35 *μεμαρτύρηκε* auf das vom Evangelisten selbst im unmittelbar vorangehenden Verse abgelegte Zeugnis bezogen werden. Dass der 34. V. dem 35. vorangeht, genügt dem Schriftsteller schon, um in diesem von dem, was er in jenem gesagt hat, perfektisch zu reden, während wir im Deutschen allerdings das Präsens gebrauchen würden. Noch weniger bedeutet die Einwendung, welche Holtzm. E. 454 und ihm nach

*) Wenn 6, 63 alle bisherigen Reden, nicht nur V. 26—58 gemeint sein sollten (Holtzm. K.), so wäre das Präsens nur noch mehr zu erwarten gewesen und das Perfekt noch auffallender, weil der Satz dann nur um so mehr von den Worten Jesu ganz im allgemeinen gelten würde. Besonders auffallend für unser Sprachgefühl ist auch das Perfekt *μεμαρτύρηκα* 1, 34, welches sich nicht auf ein bei der Taufe Jesu abgelegtes Zeugnis beziehen kann, von welchem nirgends etwas zu lesen ist, auch Mtth. 4, 14 nicht, wo vielmehr das Perfekt auf das in diesem Verse selbst enthaltene Zeugnis bezogen werden muss.

Eberhardt S. 69 gemacht hat, wenn der Augenzeuge selber schriebe, so würde er sagen: Der das bezeugt, hat es selber gesehen, nicht umgekehrt. Es ist ja ganz richtig, dass wir im Deutschen uns so ausdrücken würden. Aber so würden wir uns ausdrücken, ob wir selber der Augenzeuge wären oder nicht wären, im einen wie im andern Falle. Für die Frage, ob der Augenzeuge und der Schreiber dieselbe oder verschiedene Personen sind, macht diese uns etwas befremdende Ausdrucksweise lediglich nichts aus.

Weiter beruft man sich auf das ἐκεῖνος des letzten Satzes, als welches die Unterscheidung des Schreibenden von dem Augenzeugen ganz notwendig mache, da kein Schriftsteller mit diesem auf einen Entfernten hinweisenden Demonstrativ von sich selbst reden könne. Zwar hat schon M diese Einwendung durch Hinweisung auf 9, 37, wo der Evangelist Jesum von sich selbst mit ἐκεῖνος reden lässt, schlagend widerlegt. Man darf auch an 2. Kor. 12, 1—5 erinnern, wo der Ausdruck ὁ τοιοῦτος, mit welchem Paulus von sich selbst redet, für unser Sprachgefühl gewiss nicht weniger auffallend ist als hier ἐκεῖνος. Aber am kritischen Vorurteile prallen auch die stärksten Gründe machtlos ab. Und so fertigt denn Holtzm. E. 454 die Berufung auf 9, 37 mit einem einfachen „trotz“ kurz aber nicht gut ab, O. Holtzm. weiss 165, sich selbst ἐκεῖνος zu nennen, möge in einem Werke angehen, in welchem der Verfasser planmässig von sich selbst in der dritten Person rede wie Cäsar in seinen Schriften. Aber in einem Werke, in welchem die Leser mit „ihr“ angeredet werden und in welchem der Verfasser sich mit seinen Lesern in einem „wir“ zusammenfasse (1, 14. 16.) sei das unmöglich. Das behauptet er, obgleich Jesus 9, 37 den Blindgeborenen auch mit „du“ und „dir“ anredet und Paulus die Korinther II, 1, 8 mit „euch“, 2, 1 mit „euer“ und 5, 10 sich in einem „wir“ mit ihnen zusammenfasst! Harnack vollends nennt B 675 die Beziehung von ἐκεῖνος auf den Verfasser einen „verzweifelten Ausweg“. Doch gesteht Holtzm. K. 218 wenigstens soviel zu, wegen 9, 37 könnte ἐκεῖνος „zur Not“ vom Verfasser verstanden werden, bleibt aber mit Berufung darauf, dass nach 5, 31. 8, 13. ein Selbstzeugnis nach johannischer Anschauung nichts gelte, dennoch dabei, dass ἐκεῖνος nicht auf den Evangelisten gehe, ohne sich weder durch die massenhaften Selbstzeugnisse des johann. Christus noch durch 8, 14 belehren zu lassen, dass es sich in jenen zwei Stellen um einen Einwurf der Juden handelt, auf welchen Jesus 5, 31 nur darum eingeht, um zu zeigen, dass, selbst wenn er richtig wäre, sein Zeugnis doch gelten müsste. Nur Hilg. hat seine frühere Behauptung Ev. 341 in der Einl. 731 eingeschränkt und die Möglichkeit, ἐκεῖνος auf den Evangelisten zu beziehen, an sich zugegeben, meint aber freilich, im Gegensatz zu einem „ihr“ könne es doch nicht den Schreibenden bezeichnen, worüber bald Weiteres zu sagen sein wird.

Indessen der ganze Streit, ob ἐκεῖνος auf den Schreibenden

gehen könne oder nicht, ist eigentlich als veraltet anzusehen, seitdem Zahn ZWL. 1888, 594 f. gezeigt hat, dass es weder auf den Schreibenden noch auf einen von diesem zu unterscheidenden Augenzeugen, sondern auf den erhöhten Christus, oder wie ich fast lieber sagen möchte, auf Gott selbst geht, ein Gedanke, der freilich, wie in der Regel bei guten Gedanken der Fall ist, nirgends Anklang gefunden zu haben scheint. Zahn weist hin auf 1 Joh. 2, 6. 3, 3. 5. 7. 16. 4, 17. In allen diesen Stellen, am deutlichsten 3, 16, bezieht sich *ἐκεῖνος* nicht auf einen im Vorhergehenden genannten Namen, sondern der Verfasser redet von Christus als dem grossen Allbekannten, den man gar nicht zu nennen braucht. Ähnlich kommt *ἐκεῖνος* auch in Verbindung mit *ἡμέρα* vom jüngsten Tage vor: 2. Thess. 1, 10. 2 Timoth. 1, 12 18. 4, 8. Apoc. 16, 14 Was diese Auffassung von *ἐκεῖνος* auch hier so sehr empfiehlt, ja beinahe zur Notwendigkeit macht, das ist der Umstand, dass nur bei ihr die lästige Tautologie von „sein Zeugnis ist wahr" und: „derselbige weiss, dass er die Wahrheit redet" vermieden oder wenigstens erträglicher gemacht wird. Ob man nämlich unter dem Zeugen den Schreibenden selbst oder einen andern versteht, immer muss man fragen: Warum begnügt sich der Evangelist nicht damit, einfach zu sagen „sein Zeugnis ist wahr", warum fügt er noch hinzu „jener weiss, dass er die Wahrheit redet?" Ist der Evangelist selbst der Zeuge, so ist die Wiederholung ganz müssig. Ist aber der Zeuge vom Evangelisten verschieden, so wird wieder nichts gewonnen. Denn was der Zeuge weiss, erfahren wir doch nur durch den Evangelisten, wir haben also doch nur einen Bürgen für das Zeugnis, keine zwei. Auch was Eberhardt S. 69 zur Erklärung der doppelten Versicherung sagt, befriedigt nicht. Mit „sein Zeugnis ist wahr" versichere der Schreiber die Glaubwürdigkeit seines Bürgen, mit „jener weiss, dass er die Wahrheit redet" dessen Gewissenhaftigkeit. Allein die Glaubwürdigkeit kann doch nur subjektiv verstanden werden, da der Schreiber kein Mittel hatte, seinen Zeugen objektiv zu kontrollieren, sie fällt also mit seiner Gewissenhaftigkeit zusammen. Kurzum, ob man den *ἑωρακώς* und *ἐκεῖνος* mit dem Schreibenden identificiert oder nicht, so lange man *ἐκεῖνος* auf einen Menschen bezieht, so lang bleibt die Verdopplung der Sätze ein Rätsel. Anders ist es, wenn man bei *ἐκεῖνος* an Christus oder Gott denkt. Dann versichert der Evangelist zuerst von sich aus die Wahrheit des Zeugnisses und dann fügt er noch eine eidähnliche Beteurung hinzu, indem er Gott zum Zeugen anruft. So bringt zwar der zweite Satz sachlich nichts Neues, aber er verstärkt den ersten und ist darum keineswegs müssig.

Endlich wird von Holtzm. E. 454 u. a. gegen die Identificierung des Zeugen mit dem Evangelisten noch geltend gemacht, dass das Zeugnis einem physiologisch unmöglichen Vorgang gelte.

Wir hoffen an einem anderen Orte noch zeigen zu dürfen, dass dem nicht so ist. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass dieser Umstand für die Frage nach dem Verfasser wenig ausmacht. Wenn ein anderer einen physiologisch unmöglichen Vorgang wahrgenommen zu haben glauben konnte, so konnte es auch der Evangelist, oder wenn ein anderer, dem der Evangelist ein so glänzendes Zeugnis der Wahrhaftigkeit ausstellt, einen solchen Vorgang lügenhafterweise erfinden konnte, so hat man kein Recht, ohne weiteres zu behaupten, dass der Evangelist es nicht konnte. Kurzum: Die Kritik mag sich sperren und spreizen wie sie will, dass die Beziehung des *ἑωρακώς* und *μεμαρτυρηκώς* auf den Evangelisten möglich ist, das ist nun einmal nicht zu bestreiten. Natürlich ist damit die Sache noch nicht entschieden. Es fragt sich, ob diese Beziehung sich auch als wirklich erweisen lässt. Dafür machen wir folgende Gründe geltend.

Vor allem bleibt es unter der Voraussetzung, dass der Evangelist nicht selber der Zeuge sei, auffallend, dass er den Zeugen nicht mit Namen nennt. Bei dem grossen Werte, welchen er auf das Zeugnis legt, wäre das entschieden zu erwarten, um so mehr, als er sonst bei viel unwichtigeren Vorgängen Namen angiebt z. B. 6, 5 Philippus, 18, 10 Petrus. Auch wenn der Zeuge ein sonst unbekannter Mann gewesen sein sollte, bleibt die Verschweigung seines Namens auffallend, da der Evangelist sonst auch ganz obskure Personen mit Namen nennt z. B. Malchus oder Maria Kleophas Weib. Am natürlichsten erklärt sich dieses Verschweigen, wenn der Evangelist selber der Zeuge ist, denn seinen eigenen Namen nennt er grundsätzlich nie.

M—W. hat 602 erklärt, dass niemand das Wahrheitsbewusstsein eines anderen bezeugen könne, ebenso Godet. Das ist ganz richtig und was O. Holtzm 301 dagegen eingewendet hat, ist unzutreffend. Was der Zeuge sagte, das konnte ein anderer wissen. Dagegen was der Zeuge wusste, das konnte der Schriftsteller nur dann wissen, wenn er selber der Zeuge war, da niemand imstande ist, einem andern ins Herz hineinzusehen. Wollte der Evangelist wirklich so verstanden werden, dass er das Wahrheitsbewusstsein eines andern bezeuge, so würden seine Worte etwas an sich Unmögliches ausdrücken und könnten daher nur ironisch verstanden werden im Sinne von: Mein Zeuge behauptet zu wissen, dass er die Wahrheit rede, ich weiss es nicht. Dass aber der Evangelist seinen Zeugen nicht verspotten will, liegt doch auf der Hand. Unter allen Umständen bleibt bei der Beziehung der Worte auf einen andern unerklärlich, warum der Evangelist nicht einfach sagt „sein Zeugnis ist wahr“ oder „ich weiss, dass er die Wahrheit redet“. Versteht man unter *ἐκεῖνος* Christus oder Gott, so ist vollends klar, dass der Evangelist selber der Augenzeuge sein will, denn eidlich beteuern kann einer nur, was er selber gesehen oder gehört hat, nicht ein anderer.

Der dritte und unbedingt entscheidende Hauptgrund für die

Beziehung des Zeugnisses auf den Evangelisten selber liegt aber in den Worten: ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. Zwar meint, wie schon bemerkt wurde, Hilg., im Gegensatz zu ὑμεῖς könne ἐκεῖνος nur auf einen anderen gehen. Aber gerade dieses ὑμεῖς ist seiner und der kritischen Auffassung überhaupt tödlich. Denn wenn der Evangelist in dem Zeugnis des ἑωρακώς etwas sah, was sehr wesentlich dazu geeignet war, den Glauben zu stärken und zu befestigen, so musste er, wofern der ἑωρακώς von ihm selbst verschieden war, nicht nur ein Stärkungsmittel für den Glauben seiner Leser sondern auch für seinen eigenen Glauben darin erblicken, durfte also nicht schreiben: damit auch ihr glaubet, sondern er musste schreiben: damit auch wir glauben. Umgekehrt wenn er in der μαρτυρία nur eine Stütze für den Glauben seiner Leser, nicht für seinen eigenen Glauben findet, so ist das nur möglich, weil er das, was den Lesern erst durch die μαρτυρία vermittelt wird, unmittelbar selber wahrgenommen hat, also weil er selber der ἑωρακώς ist. Von dieser aus ὑμεῖς - πιστεύητε sich ergebenden Schlussfolgerung muss auch O. Holtzm. etwas geahnt haben. Er spricht sie zwar natürlich nicht aus, aber er sucht ihr vorzubeugen. Er sagt 158, der Absichtssatz ἵνα etc. soll nicht die Absicht des Augenzeugen bei seiner Wahrheitsbezeugung hervorheben, sondern die Absicht des Evangelisten bei seiner Bezeugung der Richtigkeit seiner Quelle. In diesem Falle müsste zwischen ἀλεθῆ λέγει und ἵνα hineingedacht werden: das schreibe ich euch. Solche Ergänzungen sind nun allerdings in manchen Fällen nicht zu verwerfen, aber sie sind nur da zulässig, wo sie notwendig sind, weil der Text ohne sie keinen Sinn giebt. Allein hier giebt der Text ohne diese Ergänzung einen vortrefflichen Sinn, wenn man sich nur entschliesst, unter dem ἑωρακώς den Evangelisten zu verstehen. Diesen Sinn abzuweisen, weil er nicht derjenige ist, welchen man gern in der Stelle finden möchte, und zu diesem Zwecke eine solche Ergänzung zu machen, ist wissenschaftlich durchaus unzulässig.

Es ist bezeichnend, dass auch solche Kritiker, welche die Identität des Augenzeugen mit dem Evangelisten verwerfen, sich des Geständnisses nicht erwehren können, dass der Verfasser für den Augenzeugen gehalten werden wolle. So schreibt Pfleid. 785: „Der Evangelist hat sich mit seinem Zeugen so sehr im Geiste eins gewusst, dass er dessen Sehen und Zeugen wie sein eigenes betrachten und verbürgen konnte (19, 35). Ja in diesem Solidaritätsbewusstsein wird ihm das Sehen seines Zeugen so sehr zu einem gemeinschaftlichen, dass er sagen kann: „Wir schauten seine Herrlichkeit." Und Holtzm. K. 219 sagt im Anschluss daran ebenfalls, der Sprechende betrachte das Sehen und Zeugen seines Gewährsmanns wie sein eigenes, und erklärt daher E. 454, auch 19, 35 (wie 1, 14) sei der Ausdruck „schwebend." Aber auch hier ist nicht der Ausdruck schwebend, sondern nur die Pfleid.-Holtzm.

Erklärung, welche der Stelle einen Sinn aufzwingen will, welchen sie nicht hat. Bis zur Verwechslung von Mein und Dein geht das Solidaritätsbewusstsein sonst nur bei Dieben oder bei geistig nicht ganz normalen Menschen, und wenn man einmal zugesteht, dass der Evangelist sich mit seinem Zeugen so sehr im Geiste eins wusste, dass er dessen Sehen und Zeugen wie sein eigenes betrachtete, so könnten nur Gründe vom allerschwersten Kaliber zu der Behauptung berechtigen, dass er trotzdem im Fleische nicht mit ihm eins gewesen sei, Gründe über deren Nichtvorhandensein nach dem Bisherigen wahrlich kein Zweifel mehr bestehen sollte.

Nun sind noch drei Stellen zu betrachten, welche Selbstzeugnisse des 4. Evang. enthalten. Sie finden sich alle im 21. Kap. Dass dieses Kap. von dem gleichen Schriftsteller herrührt, welcher Kap. 1—20 geschrieben hat, dass jedenfalls überall kein Grund vorhanden ist, es diesem abzusprechen, das ist nicht nur von M., Luthardt, Keil, Godet, Hilg., Holtzm., Jül., Weizs. und vielen anderen anerkannt worden, sondern das hat namentlich Eberhardt in seiner auch für die auf positivem Standpunkte Stehenden wertvollen Schrift so schlagend nachgewiesen, dass diese Frage als ausgemacht zu betrachten ist. Dieses Ergebnis Eberhardts wird auch durch unsere nachfolgende, ihm vielfach widersprechende Untersuchung bestätigt. Die erste der angedeuteten Stellen ist

V. 2: *ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, καὶ Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο.*

In dieser Stelle hat schon M. ein Zeichen johanneischer Abfassung gefunden, aber sein Herausgeber B. Weiss hat, weil er das ganze Kapitel für einen Zusatz von fremder Hand hält, den richtigen Gedanken wieder fallen lassen, während Godet und Luthardt mit M. übereinstimmen, Eberhardt die Stellung der Zebedaiden wenigstens beachtenswert findet. Wir haben nämlich hier ein kleines Apostelverzeichnis. Ziehen wir zur Vergleichung die andern Apostelverzeichnisse in Betracht, welche wir im Neuen Testamente finden, Mtth. 10, 2—4. Mrc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. Act. 1, 13, so kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass die Apostel im allgemeinen dem Range nach aufgezählt werden. Man hat zwar die Voranstellung von Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes auch schon daraus zu erklären gesucht, dass diese beiden Brüderpaare zuerst berufen wurden. Aber dieses Princip liesse sich nur auf Mtth. 10 und Luc. 6 anwenden, nicht auf Marc. 3 und Acta 1, wo Andreas gar nicht bei Petrus steht. Die Namen sind nur im allgemeinen dem Range nach geordnet, denn streng konnte die Rangordnung schon darum nicht durchgeführt werden, weil unter den weniger bedeutenden Aposteln kaum ein Rangunterschied bestand. Aber auch abgesehen davon kann die Nennung des Andreas unmittelbar nach Petrus Mtth. 10, Luc. 6 nur als eine durch das

Verwandtschaftsverhältnis bewirkte Durchbrechung der Rangordnung betrachtet werden. Dass aber der Aufzählung wirklich im allgemeinen die Rangordnung zu Grunde liegt, ist darum ganz augenscheinlich, weil in allen diesen Verzeichnissen die bevorzugten Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes voranstehen und der Verräter Judas schliesst, und die durch Einschaltung des Andreas in zwei Verzeichnissen bewirkte Durchbrechung der Rangordnung zeigt nur, dass die Verfasser bei ihrer Anordnung nicht mit bewusster Absicht zu Werk gingen, sondern sich unwillkürlich von dem Ansehen der Apostel leiten liesen. So wäre denn nach aller Anologie zu erwarten, dass auch hier Petrus, Jakobus und Johannes als die drei bedeutendsten Apostel voranstehen würden und bei Petrus trifft das auch ganz wie in den anderen Apostelverzeichnissen zu. Aber nun zeigt sich das Auffallende, dass auf Petrus nicht die Zebedaiden folgen, sondern Thomas und Nathanael, deren Voranstellung sich durch kein Verwandtschaftsverhältnis erklärt, und dass die Zebedaiden erst in vierter und fünfter Linie kommen, so dass sie unter den mit Namen genannten Aposteln überhaupt die letzten sind. Diese Erscheinung lässt eine doppelte Erklärung zu: Entweder hat ein Feind, ein Verächter der Zebedaiden ihnen diesen geringen Platz angewiesen, oder einer der Zebedaiden hat selber sich und seinen Bruder aus angemessener Bescheidenheit so zurückgestellt. Die erste Annahme wäre absurd, da schon die Bezeichnung des Johannes als des Jüngers, welchen der Herr lieb hatte, jeden derartigen Gedanken ausschliesst. Es bleibt somit nur die zweite übrig und darf der Schluss auf johanneische Abfassung aus dieser Stelle um so zuversichtlicher gezogen werden, als man einem Falsarius eine alles Glaubliche übersteigende Abgefeimtheit zuschreiben müsste, wenn man denken wollte, er habe sich in die Rolle des Johannes in solcher Weise hineingelebt, dass er auch die bei diesem ganz angemessene Bescheidenheit in solcher Weise nachgeahmt hätte. Dabei ist der von Wahle für die entgegengesetzte Auffassung geltend gemachte Umstand, dass noch zwei ungenannte Apostel nachfolgen, ohne alle Bedeutung, da es ganz unnatürlich gewesen wäre, sich selbst von den mit Namen genannten Aposteln zu trennen.

Die zweite Stelle im 21. Kapitel, welche auf Johannes als Verfasser hinweist, ist V. 15—23, hauptsächlich V. 23. Die meisten Kritiker finden in dieser Stelle geradezu ein positives Zeugnis gegen den johanneischen Ursprung des Evangeliums oder wenigstens des 21. Kap. Hilg. sagt Ev. 340: Ist das 21. Kapitel echt, so wird hier der Tod des Apostels vorausgesetzt. Weizs. schreibt A 301, es sei 21, 23 deutlich genug zu erkennen, dass dieses Stück nach dem Tode des Apostels angefügt sei. Denn es gebe eine Erklärung, wie derselbe trotz einer scheinbar entgegenstehenden Rede Jesu habe sterben können, ebenso B 515. Auch Weiss meint E. 575

Anmerk., das Kap. sei erst nach dem Tode des Johannes geschrieben, weil erst da die Meinung der Jünger als irrig habe erkannt werden hönnen. Auch nach O. Holtzm., Harnack, Eberhardt und vielen anderen kann V. 23 offenbar erst nach dem Tode des Apostels geschrieben sein, während Godet überzeugt ist, dass nur der Apostel selber so schreiben konnte und Wuttig S. 84 erklärt, nach dem bereits erfolgten Ableben des Empfängers der Verheisssung sei die Niederschrift derselben und noch mehr die Erfindung doppelt unbegreiflich.

Klar ist vor allem und auch allgemein zugegeben, dass als V. 15—23 geschrieben wurde, Petrus nicht mehr gelebt haben kann. Aber auch die anderen Apostel, jedenfalls die Mehrzahl derselben müssen zu der Zeit, als die in diesen Versen berichtete Sage aufkam, gestorben gewesen sein. Es ist ja klar, dass das Nichtsterben hier dem Johannes als etwas Besonderes, ihn von den andern Aposteln Unterscheidendes zugeschrieben wird. Anfangs aber glaubte man nicht nur von allen Aposteln, sondern von allen Christen, dass sie nicht sterben sollten, und auch nachdem die Erfahrung diesen Glauben schon bedeutend erschüttert hatte, hielten die Überlebenden immer noch an der Hoffnung fest, dass sie nicht sterben werden 1. Kor. 15, 51. 1. Thess. 4, 13—18. Aber so gewiss Petrus und die anderen Apostel damals gestorben waren, so gewiss hat Johannes noch gelebt und diese Worte selber geschrieben. Dafür spricht vor allem der Wortlaut v. V. 23. Der Verfasser bezeichnet die Deutung, welche die Brüder dem Worte Jesu gaben, ja nicht geradezu als falsch, sondern nur als voreilig, als nicht notwendig in den Worten Jesu liegend. Er lässt es unentschieden, wie die Worte zu verstehen seien. Hätte der Erfolg die Deutung der Brüder schon widerlegt gehabt, so hätte der Verfasser ohne Zweifel gesagt: sie verstanden das Wort nicht vergl. Mr. 9, 32. Luc. 9, 45 18, 34. Joh. 8, 27. 10, 6. 12, 16. Damit hängt ein Zweites zusammen. Wenn der Verfasser die Deutung der Brüder als durch den Erfolg widerlegt hätte verwerfen wollen, so hätte er ohne Zweifel der falschen Auslegung eine andere als richtige gegenübergestellt. Man vergl. wie nicht nur in den vorhergehenden Kapiteln 2, 21 und 22. 7, 39. 11, 12—13. 12, 14—16 früher unverstanden gebliebene Worte Jesu nach dem Erfolge ausgelegt werden, sondern auch in den unmittelbar vorhergehenden Versen (19) das Wort über Petrus. Irgend etwas musste man sich doch auch nachher unter den Worten Jesu denken, nachdem der Erfolg die erste Auffassung widerlegt hatte. Entscheidend ist vollends, dass unter der Voraussetzung, Johannes sei damals schon tot gewesen, sich kein annehmbarer Grund denken lässt, warum diese Mitteilung überhaupt gemacht wird. Nach Hilg. Ev. 321 sollte diese Äusserung Jesu die Entstehung der über Johannes umgehenden Sage erklären, aber auch als ein Missverständnis der Worte Jesu dar-

stellen. Aber war denn diese Sage so wichtig, dass sie in einer, nicht das Leben des Johannes, sondern das Leben Jesu behandelnden Schrift erwähnt, erklärt und berichtigt werden musste, wenn doch der Erfolg sie schon widerlegt hatte? Nach Weizs. A 301 soll das Stück die Erklärung geben, wie Johannes trotz einer scheinbar entgegenstehenden Rede Jesu habe sterben können. Also der Anstoss sollte beseitigt werden, dass durch den Tod des Johannes ein Wort Jesu nicht erfüllt worden zu sein schien. Aber ein solcher Anstoss würde eine völlige Verwechslung des Wortes Jesu mit der Auslegung, welche die Brüder ihm gaben, voraussetzen, wie sie in diesem Grade doch kaum denkbar ist. Blieb aber den Jüngern der Wortlaut der Rede Jesu auch nur noch einigermassen im Gedächtnis, so konnten sie diese Rede und ihre Deutung derselben wohl solange mit einander verwechseln, als Johannes lebte, weil sie den Unterschied für unwesentlich ansahen; sobald aber Johannes gestorben war, musste ihnen beides sofort von selber auseinander fallen, ohne dass es dazu einer besonderen Belehrung bedurfte. Jedenfalls hätte ein solcher Anstoss nur ganz unmittelbar nach dem Tode des Apostels vorhanden sein können, wie selbst Weizs. B 518 zugesteht. Hatte man sich einmal seit Jahrzehnten daran gewöhnt, den Apostel tot zu wissen, so war mit der Erinnerung an den ursprünglichen Wortlaut der Rede Jesu auch und noch mehr der Anstoss, den man an ihrer vermeintlichen Nichterfüllung genommen hatte, verschwunden. Ein Schriftsteller des 2. Jahrhunderts hätte somit keine Veranlassung mehr gehabt, diese Sage mitzuteilen, ja noch mehr, er und überhaupt jeder nach dem Tode des Johannes Schreibende hätte ein Interesse daran gehabt, sie zu verschweigen. Von dem Augenblicke an, da die Sage durch den Erfolg widerlegt war, musste sie als eine Verirrung erscheinen. Derartige Verirrungen verewigt man aber nicht, sondern man deckt sie mit dem Mantel der Liebe zu. Das Gesagte gilt auch gegen Eberhardt, welcher S. 66 gleichfalls meint, diese Berichtigung habe erst nach dem Tode des Apostels einen Sinn, als die Christen sich in ihrem Vertrauen auf das Herrenwort getäuscht sahen.

Ganz anders verhält es sich, wenn man annimmt, dass Johannes damals noch lebte und diese Worte selber schrieb. Dann ist die Mitteilung sehr gut begründet. So lang Johannes noch lebte, so lang also die überspannte Erwartung noch gehegt wurde, so lang hatte es einen Wert, ihr entgegenzutreten, einen Wert, sie zwar nicht unbedingt zu verwerfen, denn das thut der Verfasser nicht, aber doch darauf hinzuweisen, dass sie in den Worten Jesu keinen sicheren Grund habe, dass man sich also auch auf das Gegenteil, auf den Tod des Apostels gefasst halten müsse, um so ernüchternd und auf das traurige Ereignis, falls es eintreten sollte, vorbereitend einzuwirken. Und das konnte niemand als Johannes selber thun. Von jedem anderen wäre es unzart und beleidigend gewesen, wenn

er dieser zwar überspannten aber doch aus Liebe und Verehrung für den Apostel entsprungenen Hoffnung in solcher Weise öffentlich und schriftlich entgegengetreten wäre, also dem Apostel ein förmliches memento mori zugerufen hätte. Für Johannes selber dagegen war es geradezu Pflicht, auf seine Anhänger mässigend einzuwirken und sie mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass es auch ihm wie den andern Aposteln zu sterben beschieden sein könnte. Es mag hiebei noch eine Einwendung berücksichtigt werden, welche man gegen die gegebene Ausführung machen könnte. Bekanntlich hat die Sage über Johannes auch nach dem Tode des Apostels noch fortgedauert. Bis in das Mittelalter hinein wurde von vielen geglaubt, Johannes sei nicht gestorben, er schlafe nur in der Erde und sein Odem bewege den Boden über seinem Grabe, auch quelle ein weisser Staub immerfort aus demselben hervor. Allein diese Sage ist späteren Ursprungs und aus der vorliegenden Stelle entstanden, nicht umgekehrt. Irenäus weiss von ihr noch nichts, Euseb ebensowenig. Die erste Spur findet sich bei Hilarius von Poitiers † 368 (de trinitate 6, 39). Bestimmter tritt sie erst bei Augustin auf. Schon aus diesem Grunde ist es nicht denkbar, dass der Verfasser diese Sage hätte bekämpfen wollen.

Endlich die dritte und wichtigste Stelle im 21. Kap. und im ganzen Ev. überhaupt, welche über den Verfasser Auskunft giebt, ist V 24a: *οὗτός ἐστι ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα.*

Die meisten Ausleger sind darin einverstanden, dass die letzten Worte des 21. Kap. nicht mehr aus der Feder geflossen sind, welche das Kap. im ganzen geschrieben hat. Doch hält Holtzm. E. 455, K. 230 an der Einheit des ganzen Kapitels fest, ebenso Weizs., welcher sich damit hilft, dass er *γράψας* nicht im strengsten Sinne nehmen, sondern vom blossen Auftrag Geben zum Schreiben verstehen zu dürfen glaubt, worin ihm neuestens sogar Zahn Einl. II 487 nachgefolgt ist, welcher *γράψας* zwar in Beziehung auf Kap. 1—20 vom unmittelbaren eigentlichen Schreiben des Johannes versteht, in Beziehung auf 21, 1—23 dagegen vom Schreiben durch andere, welche dem Johannes nahestanden und welchen er das zu Schreibende mehr als einmal erzählt hatte, der also ein und dasselbe Wort an ein und derselben Stelle in verschiedenem Sinne nimmt, ein Umstand, welcher seiner Auffassung an und für sich schon schwerlich zur Empfehlung gereichen wird. Auch nach Wahle stammt V. 24 und 25 aus der gleichen Feder wie V. 1—23, welche aber nicht diejenige des Verfassers von K. 1—20 sei. Denn es hätte einem ephesinischen Presbyter nicht wohl angestanden zu meinen, der Schrift eines Johannes durch seine Beglaubigung den Weg zu anderen Gemeinden bahnen zu müssen.

Feststehen muss vor allem, dass *περὶ τούτων* und *ταῦτα* nicht auf Kap. 1—20 allein mit Ausschluss von 21, 1—23 gehen kann,

wie M — W will. Seine Behauptung, ein Grund für diese feierliche Bezeugung gerade dieses Anhangs sei schlechterdings nicht einzusehen, würde nur dann zutreffen, wenn *τούτων* und *ταῦτα* auf 21, 1—23 allein mit Ausschluss von Kap. 1—20 bezogen werden sollte. Aber im Zusammenhang mit Kap. 1—20 diese Demonstrative auch auf 21, 1—23 zu beziehen, kann nicht dem geringsten Anstand unterliegen, vielmehr ist der Ausschluss dieser Verse von *τούτων* und *ταῦτα* eine sprachliche und sachliche Unmöglichkeit, da *οὗτος* immer in erster Linie auf das zunächst Vorhergehende zu beziehen ist. Feststehen muss ferner, dass *γράφειν* nichts anderes bedeutet als schreiben, seis mit eigener Hand, seis durch die Hand eines andern, welchem diktiert wird, aber nicht blosses Mitteilen des Jnhalts seis ohne seis mit Auftrag zum Schreiben. Auch die von Zahn angeführte Stelle 1. Petr. 5, 12 beweist das nicht. *Διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα* heisst dort: Ich schicke Euch den Brief durch Silvanus. Die Bermerkung: *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ ὡς λογίζομαι* ist bei bei dieser Auffassung keineswegs sinnlos, sondern enthält ein ehrendes Zeugnis, welches dem Überbringer eine gute Aufnahme von seiten der Adressaten sichern sollte, wie Paulus Röm. 16, 1 f. der Phöbe eine solche Empfehlung mitgiebt. Vielmehr lässt sich überall kein annehmbarer Grund denken, warum im einen Falle Petrus, im andern Falle Johannes nur den Jnhalt des zu Schreibenden angegeben auch Auftrag zum Schreiben erteilt haben sollte, statt selber zu schreiben oder, wenn ihm das zu beschwerlich war, wenigstens zu diktieren. Fest steht ferner, dass die Worte 24b: *καὶ οἴδαμεν—ἐστίν* nicht von dem geschrieben sein können, welchem das Wahrheitszeugnis ausgestellt wird. Denn es ist unmöglich, dass ein Schriftsteller in einer und derselben Satzverbindung von sich selbst in der Einzahl und in der Mehrzahl, in der ersten und in der dritten Person redet. Mit Recht hat Keil gegenüber von Weizel, Hölemann und man könnte hinzufügen Schanz, welche die johanneische Abfassung auch dieser Worte aus dem übereinstimmenden Bewusstsein der Augenzeugen erklären wollen, bemerkt, Johannes hätte nur schreiben können „wir wissen dass unser Zeugnis“ oder, fügen wir hinzu, „er weiss dass sein Zeugnis wahr ist.“ Aber mit „wir wissen, dass sein Zeugnis“ unterscheidet der Schreibende ganz deutlich zwischen sich und dem, dessen Wahrhaftigkeit er bezeugt. Feststehen muss endlich auch, wie namentlich Holtzm. mit Recht betont, dass das Nachtragskapitel nicht mit den Worten *τί πρὸς σέ*, oder wenn diese Worte unecht sind mit *ἕως ἔρχομαι* geschlossen haben kann. Einen so abgebrochenen Schluss ist man jedenfalls nur da anzunehmen berechtigt, wo schlechterdings kein anderer Ausweg übrig bleibt, z. B. Mr. 16, 8. Harnack nun findet B 676, dass V. 24 „gedankenlos“ hinzugesetzt sei, und Holtzm. weiss K. 230 von einem „Selbstwiderspruche und einer Selbstverdächtigung“ dieses letzten Selbstzeugnisses zu reden. Seiner, hierin richtigen, Auffassung nach ist nämlich durch *περὶ*

τούτων und ταῦτα zunächst Kap. 1—21, 23 unauflöslich mit einander verbunden und als Werk eines und desselben Schriftstellers nämlich des Lieblingsjüngers bezeichnet. V. 24 aber hängt nach Holtzm. mit 23 wieder untrennbar zusammen, weil das Nachtragskapitel sonst keinen Schluss hätte. Folglich müsse, so rechnet er, wenn das in V. 24 enthaltene Zeugnis wahr sei, V. 24 auch vom Lieblingsjünger geschrieben sein, und doch unterscheide sich der Schreiber dieses Verses, wie oben gezeigt wurde, vom Lieblingsjünger durch αὐτοῦ. Allein diese Beweisführung beruht auf einer willkürlichen Voraussetzung, auf Grund deren sie allerdings unwiderleglich ist, ohne die sie aber wie ein Kartenhaus zusammenfällt, nämlich auf der Voraussetzung, dass V. 24 eine in sich selbst geschlossene Einheit bilde, dass der zweite Teil dieses Verses notwendig aus der gleichen Feder geflossen sein müsse, wie der erste. Und doch weiss jedermann, dass unsere Verseinteilung nicht von den Verfassern der neutest. Schriften selber herrührt sondern viel späteren Ursprungs ist, uns folglich in keiner Weise bindet. Da also V. 24 erste Hälfte vom Lieblingsjünger geschrieben sein muss, die zweite Hälfte aber nicht vom Lieblingsjünger geschrieben sein kann, nun so zerbricht eben der Vers in zwei Teile, gehört die erste Hälfte zum Vorhergehenden und ist noch vom Verfasser des ganzen Evangeliums geschrieben, die zweite Hälfte dagegen gehört zum Folgenden und ist Zusatz von fremder Hand. Bei dieser Auffassung hat das Nachtragskapitel in den Worten: „Das ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und dieses geschrieben hat“ einen zwar nicht feierlichen — ein solcher wäre nach Kap. 20, 30 f. auch nicht mehr am Platze — wohl aber ganz passenden Schluss und wir haben zwei Zeugnisse für den johanneischen Ursprung des Evangeliums mit Einschluss von Kap. 21, ein Selbstzeugnis des Verfassers, wie es unmissverstehbarer nicht zu denken ist, und ein Zeugnis der ersten Empfänger: „Wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.“ Die „Gedankenlosigkeit“ aber und die „Selbstverdächtigung“ haben diejenigen zu verantworten, welche dem Evangelium solche unbegründete Vorwürfe machen. Auf den Zusatz der fremden Hand kommen wir übrigens bei den äusseren Zeugnissen wieder zurück.

Wir fassen das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung dahin zusammen: Das 4. Evangelium erhebt den Anspruch, von einem der nächsten Jünger Jesu und zwar von dem Lieblingsjünger verfasst zu sein, unter welchem anerkanntermassen niemand anders zu verstehen ist als der Zebedaide Johannes.

Kap. 2. **Bedeutung des gewonnenen Ergebnisses.**

Je hartnäckiger die Kritik die im Vorhergehenden besprochenen Selbstzeugnisse des Ev. für seinen johanneischen Ursprung bekämpft, um so mehr muss es überraschen, dass sie in nicht wenigen ihrer

Vertreter und zwar zum teil gerade auch solchen, welche die einzelnen Selbstzeugnisse bestritten hatten, schliesslich alles zugesteht. Derselbe Baur, welcher 379 behauptet, dass man bei ἐθεασάμεθα 1, 14 nicht genötigt sei, innerhalb des engen Kreises der Apostel (bezw. Augenzeugen) stehen zu bleiben, und welcher ausruft, wer denn bei ἑωρακώς 19, 35 an leibliches Sehen denken könne, erklärt doch 376, dass der Verfasser des Ev. sich an die Stelle des Apostels versetze und es als ein johanneisches betrachtet wissen wolle und sagt 382: „Es war ihm (dem Verfasser) absichtlich darum zu thun, sein Ev. als eine Schrift desselben Lieblingsjüngers erscheinen zu lassen, für welchen der Apostel Johannes in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden galt.“ Derselbe Keim, welcher I 157 leichthin behauptet, eine solche Augenzeugenschaft wie 1, 14 könne jeder Christ übernehmen, lässt das Ev. schliesslich doch S. 168 von einem gebildeten Heidenchristen unter dem Namen des Apostels Johannes verfasst sein. Derselbe Weizs., welcher weder 1, 14 noch irgend ein anderes der besprochenen Selbstzeugnisse gelten lässt, der nicht einmal γράψας 21, 24 vom eigentlichen Schreiben verstehen will, sagt doch B. 530. 537 f.: „Das Evangelium ist geschrieben unter der Fahne eines Zwölfapostels.“ Was soll das anders heissen, als dass es darauf Anspruch macht, apostolisch zu sein? Und B. 517 sagt Weizs., es liege die unverkennbare Absicht vor . . . . „die eigene Sache unter das Ansehen dieses Namens (Joh.) zu stellen.“ So schreibt auch Thoma 797, „als Johannes will sich der Verfasser in versteckter Weise durch das ganze Ev. kundgeben.“ Damit ist ja anerkannt, dass der Verfasser für den Apostel Johannes gehalten werden will, ist somit alles, was vorher bestritten wurde, zugestanden! In der That ist auch kaum einzusehen, warum die Kritik jene Selbstzeugnisse im einzelnen so hartnäckig bestreitet. Trägt doch eine ganze Reihe von neutestamentlichen Schriften den Namen eines Apostels offen an der Stirne, ohne dass sich die Kritik dadurch abhalten liesse, sie für unecht zu erklären. Man glaubt ja zu wissen, dass pseudonyme Schriftstellerei in jener Zeit als etwas ganz Unschuldiges und Unverfängliches gegolten habe. Wenn die Kritik trotzdem jene Selbstzeugnisse auf die gewaltsamste Weise zu entkräften sucht und wenn das zum teil von den gleichen Gelehrten geschieht, welche auf die Pseudonymität zurückgreifen, wenn also manche diese beiden sich doch ausschliessenden Wege zugleich gehen wollen, so dürfte sich darin nur das Gefühl verraten, dass auch dem zweiten Wege nicht ganz zu trauen ist, dass man auch mit der Pseudonymität nicht recht zum gewünschten Ziele kommt, und dieses Gefühl ist vollkommen begründet.

Köstlin, Hilg., Keim u. a. haben zur Rechtfertigung der Pseudonymität auf die dem David fälschlicherweise zugeschriebenen Psalmen, auf den Deuterojesaja, Daniel, die Sprüche Salomos (besser wäre der

Prediger) und ähnliches hingewiesen. Und Holtzm. E. 192 sagt, dass Pseudonymität und Mystifikation eine hervorragende schriftstellerische Passion des ganzen Zeitalters, in welchem die neutestamentlichen Schriften entstanden sind, gebildet habe. Das gehe so weit, dass der alexandrinische Jude, welcher die Weisheit Salomos verfasste, auch pseudoheraklitische Briefe herausgegeben habe, dass Clemens von Alexandrien und Euseb unbedenklich aus Aristobul Verse citieren, darin Homer, Hesiod und Linus vom Sabbath reden, dass Gnostiker im Besitze der schriftlichen Hinterlassenschaft Seths, des Sohnes Adams, zu sein glaubten, dass der Brief Judä das Buch Henoch citiere und Tertullian auf die Frage, wie dieses Buch durch die Sündflut gekommen sei, sich damit beruhige, Noah werde es in die Arche mitgenommen, oder Esra es auf wunderbarem Wege wiederhergestellt haben. Ja selbst Cicero habe sein Buch über die Freundschaft dem Lälius untergeschoben (Holtzm. E. 202) und sich dabei mit dem grösseren Ansehen gerechtfertigt, welches dem Gesagten daraus erwachse. Von vornherein werde schwerlich anzunehmen sein, dass gerade die gleichzeitigen Juden und Christen eine rühmliche Ausnahme von einer so allgemeinen Eigenschaft gemacht haben werden. Ähnlich sprechen sich alle anderen Kritiker der negativen Richtung aus, von denen namentlich Jül. 32, Keim I 170 bei dieser Gelegenheit über die „ganz bornierte Geschichtsbetrachtung“ der Apologeten mit ihrer „Unwissenheit“ und ihrem „gröberen sittlichen Nervensystem“ aufs heldenmütigste losgezogen haben.

Aber alle diese und ähnliche Beispiele beweisen das, was sie beweisen sollen, nicht. Was die dem David fälschlicherweise zugeschriebenen Psalmen betrifft, so lässt sich nicht beweisen, dass der Verfasser selber schon sie dem David zugeschrieben hat. Es ist vielmehr ganz erlaubt anzunehmen, dass diese Psalmen zunächst namenlos erschienen und erst später von anderen nach David benannt wurden. In diesem Falle liegt keine Unterschiebung, keine wissentliche Titelfälschung vor, sondern ein einfacher Irrtum, ein zwar unrichtiges aber in gutem Glauben abgegebenes kritisches Urteil. So wurde ohne Zweifel auch Deuterojesajas an den echten Jesajas angehängt, weil man den Verfasser nicht mehr kannte und meinte, das Buch werde von Jesaja herrühren. Ebenso kann es sich auch mit den Sprüchen Salomos, soweit darin wirklich unechte Stücke enthalten sind, verhalten. Nur bei Daniel kommen Abschnitte vor, welche von einer gewissen Pseudonymität nicht freizusprechen sind, sofern heutzutage auch die positivsten Forscher zugestehen, dass die Weissagungen im 2. Teile des Buches, in welchen Daniel in der ersten Person redet, vielfach Merkmale der Abfassung in der makkabäischen Zeit an sich tragen. Aber rein pseudonym sind auch diese Abschnitte ohne Zweifel nicht, sondern es liegen ihnen echte Danielische Aufzeichnungen zu Grunde, die nur von einem Späteren nach dem Erfolge überarbeitet worden sind. Auch kann man in der Stellung,

welche dem Buche im Kanon gegeben wurde, Zeichen einer gewissen Missbilligung selbst dieser Art von Pseudonymität erblicken. Was aber den Prediger, die Weisheit Salomos oder gar die Briefe Heraklits betrifft, so lag zwischen dem Erscheinen dieser Schriften und der Zeit, da der wirkliche Salomo und Heraklit gelebt hatten, ein so grosser Zeitraum dazwischen, dass der Verfasser berechtigt war anzunehmen, keiner seiner Leser werde durch den falschen Titel in wirkliche Gefahr des Irrtums geführt werden, es werde vielmehr jeder sofort begreifen, dass es sich hier um eine blosse schriftstellerische Form handle, und wenn spätere Leser diese Schriften trotzdem für echt hielten, so können wenigstens die Verfasser nicht dafür verantwortlich gemacht werden so wenig als die Verfasser von „Ben Hur“ „der Fürst aus Davids Hause“ und ähnlichen Schriften dafür verantwortlich gemacht werden könnten, wenn einer ihrer Leser so unverständig sein sollte, ihre Erzählungen für buchstäblich wahr zu halten. Ganz anders würde es sich beim Ev. Johannis verhalten, falls es unecht wäre. Da es jedenfalls nur wenige Jahre höchstens Jahrzehnte nach dem Tode des Johannes erschienen wäre, so wäre die Gefahr es für echt zu halten auch für den verständigsten Leser sehr gross gewesen und wäre das Verfahren des Schriftstellers, welcher seine Leser in diese Gefahr stürzte, sittlich ganz anders zu beurteilen. Die Kritiker versichern ja selber, der Verfasser habe sein Werk unter die Ägide des Johannes gestellt, um ihm leichteren Eingang zu verschaffen, worin doch wohl liegt, dass er selber seine Leser auf die Meinung bringen wollte, sein Buch sei johanneisch, also sie täuschen wollte*). Das wäre kein unverfängliches Verfahren mehr, sondern das wäre Betrug, so gewiss es Betrug ist, wenn ein Weinfabrikant seinen Kunstwein für garantiert reinen Naturwein ausgiebt um ihm leichteren Eingang zu verschaffen**).

Nach dem Obigen ist es nun auch zu erklären, wenn Clemens, Euseb, Tertullian und andere Kirchenväter pseudonyme Schriften unbedenklich anführten, zum teil sogar um die Aufnahme solcher Schriften in den Kanon und gottesdienstlichen Gebrauch sich bemühten, wie Tertullian in Beziehung auf das Buch Henoch that. Sie hielten

---

*) Vergl. hiezu Baur 377: „Wie sehr es ihm im Interesse seines Ev. zu sein schien, ihm die Auktorität des Johannes zuzueignen,“ Hilg Ev. 341: Der Verfasser hat also seiner ev. Darstellung „Das Gewicht apostolischen Ansehens geben wollen“, Pfleid. S. 786: „Er, nämlich der Verfasser von Kap. 21 (welcher nach Pfleid. mit dem Herausgeber des Ev. vielleicht identisch ist), hat dem spätgeborenen Ev. die Weihe apostolischer Autorität gegeben, ohne welche es in der damaligen Kirche schwerlich Geltung und Anerkennung hätte finden können.“

**) Auffallend ist, dass Weiss E. 55 schreibt, die Tüb. Schule habe die pseudonyme Schriftstellerei für eine völlig unverfängliche Form erklärt, während man doch nicht absehe, was diese Form für einen Zweck hatte etc. Wenn die Pseudonymität keinen Zweck gehabt hätte, dann wäre sie gerade unverfänglich gewesen, weil sie aber einen Zweck hatte und soweit dies der Fall war, war sie verfänglich.

eben diese Schriften nicht für pseudonym, sondern für echt. Ihr Verhalten zeigt eine uns zum teil geradezu unbegreifliche Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit aber keine Gleichgiltigkeit gegen pseudonyme Schriftstellerei oder sittliche Billigung derselben. In manchen Fällen lag solchen Anführungen von Stellen pseudonymer Schriften ohne Zweifel auch ein einfacher Gedächtnisirrtum zu Grunde. So namentlich wenn Clemens von Alex. Strom. I 28, 177, die Worte „*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*“ als *γραφή* anführt. Ohne Zweifel meinte Clemens, diese Worte in einem kanonischen Ev. gelesen zu haben, während er sie doch aus einem unkanonischen Buche oder aus der mündlichen Überlieferung hatte, gerade wie Origenes steif und fest im Ev. Luc. gelesen zu haben meinte, dass die beiden Wanderer nach Emmaus Simon und Kleophas hiessen, während Lucas doch nur den Namen Kleophas nennt, vergl. Zahn I 540. Aber auch wenn Kirchenväter hie und da Stellen von Schriften angeführt haben sollten, von welchen sie wussten, dass sie pseudonym waren, so läge darin noch kein sicherer Beweis, dass sie pseudonyme Schriftstellerei billigten. Auch bei der entschiedensten Missbilligung dieser Schriftstellerei konnte ein Kirchenvater doch bisweilen ein Wort aus einer pseudonymen Schrift anwenden, wenn es ihm an und für sich richtig schien, wie auch heutzutage ein Theologe die Aufnahme der alttestamentlichen Apokryphen in unsre deutschen Bibeln missbilligen und darum doch bisweilen ein Wort aus denselben anführen kann. Auch das massenhafte Auftreten wirklich pseudonymer Schriften bei Heiden, Juden, Häretikern und zum teil sogar rechtgläubigen Christen, deren Pseudonymität nicht auf blossem Irrtum bei übrigens redlicher Meinung beruht, sondern die vom Verfasser selbst auf Täuschung der Leser berechnet waren, ist noch lange kein Beweis, dass die Christenheit jener Zeit pseudonyme Schriftstellerei für erlaubt hielt, sondern ganz wesentlich ein Zeichen der zum teil sogar von heidnischen Schriftstellern beklagten Verdorbenheit jener Zeit, von welcher selbst rechtgläubige Christen sich nicht immer ganz frei hielten. Es ist wahr, wenn ein Laster in einer Zeit herrschend wird, so stumpft sich das Gefühl seiner Verwerflichkeit ab und kann die Beteiligung an demselben dem Einzelnen nicht in dem Masse zugerechnet werden, wie wenn es nicht herrschend wäre. Aber vernichtet wird jenes Gefühl darum doch keineswegs und ebensowenig ist die Verantwortlichkeit des Einzelnen völlig aufgehoben. Spuren davon finden sich selbst bei den Heiden. Cicero schreibt freilich unter dem Namen des Lälius de amicitia, aber er sagt seinen Lesern ausdrücklich, dass er unter fremdem Namen schreibe. Thucydides legt seinen Staatsmännern Reden in den Mund, die er selber gemacht hat, aber er sagt ausdrücklich, dass er sie selber gemacht habe und entschuldigt sich damit, dass es ihm nicht mehr möglich gewesen sei, die wirklich gesprochenen Worte mit Genauigkeit wiederzugeben (Pelop. Krieg Kap. 22). Man darf darin gewiss ein Zeichen erblicken, dass

ernsthafte Pseudonymität selbst dem sittlichen Bewusstsein edlerer Heiden widerstrebte. Noch viel mehr wird das bei Christen der Fall gewesen sein, und wenn Holtzm. sagt, von vornherein werde schwerlich anzunehmen sein, dass die gleichzeitigen Juden und Christen hierin eine rühmliche Ausnahme machten, so muss dagegen wenigstens im Namen der Christen protestiert werden. Es heisst dem Christentum jede sittlich erneuernde Kraft absprechen, wie sie doch Paulus z. B. 1. Kor. 6, 11 trotz 5, 7 bezeugt, wenn man die Christen von vornherein und ihrer Mehrzahl nach mit den Heiden ihrer Zeit auf eine Linie stellt.

Dass pseudonyme Schriftstellerei in der ersten Christenheit keineswegs öffentlich legitimiert war, dafür lassen sich auch schwerwiegende geschichtliche Belege beibringen. Der aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammende muratorische Kanon schreibt (nach Hilg. korrigiertem Texte): fertur etiam ad Laodicenses (nämlich epistola) alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit. Mag auch dieses scharfe Urteil durch den wirklichen oder nur angenommenen häretischen Inhalt der genannten Schriften wesentlich mitbedingt sein, dass der Fragmentist die Pseudonymität an und für sich schon missbilligt, geht daraus hervor, dass er sie überhaupt hervorhebt. Irenäus*) schreibt haer. I 20, 1 (H. 13, 1) von den Gnostikern: *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν παρεισφέρουσι.* Er macht also den Häretikern einen Vorwurf daraus, dass sie unechte, von ihnen selbst unter fremdem Namen verfasste, also pseudonyme Schriften daherbrachten. Serapion schreibt am Ende des 2. Jahrhunderts an die Christen in Rhossus Euseb VI, 12, 3 *ἡμεῖς γὰρ ἀδελφοὶ, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστὸν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν.* Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist die Art, wie Tertullian die Erhaltung des von ihm so hoch geschätzten Buches Henoch während der Sündflut zu erklären sucht: Noah habe die prophetische Verkündigung seines Ahnen im Gedächtnis behalten und weiter gepredigt und im schlimmsten Falle konnte die in der Sündflut untergegangene Schrift gleich darnach ebenso durch den heiligen Geist wieder hergestellt worden sein, wie das ganze A. T. durch Esra nach der ersten Zerstörung Jerusalems (Tert. de cultu feminarum I 3). So dachte aber nicht nur Tertullian, vielmehr wurde die Fabel von der Wiederherstellung des A. T. durch Esra auf Grund von 4. Esra 14 allgemein geglaubt. Fürwahr, wenn man die Herkunft der biblischen Bücher, ja sogar eines Buches, das noch gar nicht biblisch war, von den Urhebern, denen sie zugeschrieben wurden, mit

*) Irenäus wird von uns in der Regel doppelt citiert nach der Ausgabe von Stieren und nach der Ausgabe von Harvey, letztere durch H. bezeichnet. Wo einfach citiert ist, stimmen beide Ausgaben überein.

solchen verzweifelten Mitteln zu retten suchte, welch' ausserordentlichen Wert muss man dann auf die Echtheit der Schriften gelegt, wie himmelweit muss man dann von der Meinung entfernt gewesen sein, dass Pseudonymität einem Buche nichts schade! Einen anderen schlagenden Beweis dafür, dass man in der ersten Christenheit pseudonyme Schriftstellerei keineswegs billigte, haben wir aber in einer anderen Stelle Tertullians de baptismo 17. Sie lautet in der von Zahn II 892 empfohlenen Lesart: Quodsi qui Pauli perperam inscripta legunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse loco decesisse, deutsch: „Wenn nun diejenigen, welche die fälschlich den Namen des Paulus tragenden Schriften lesen, zur Rechtfertigung des Rechtes der Weiber zu lehren und zu taufen das Beispiel der Thekla anführen, so mögen sie wissen, dass in Asien der Presbyter, welcher jene Schrift angefertigt hat, als könnte er dem Ansehen des Paulus etwas von dem seinigen hinzufügen, sein Amt niedergelegt hat, nachdem er überführt worden war und gestanden hatte, dass er es aus Liebe zu Paulus gethan habe." Die Lesart ist an mehreren Stellen zweifelhaft, aber nur im Anfang, von sciant an nicht mehr und auf diese Partie kommt es für uns allein an. Hier erfahren wir, dass ein asiatischer Presbyter unter dem Namen des Paulus eine pseudonyme Schrift verfasste. Ob diese Schrift, wie heutzutage wohl allgemein angenommen wird, mit den auf uns gekommenen Acta Pauli et Theclae identisch ist oder nicht und ob sie eine angebliche Selbstbiographie des Paulus war oder ein Roman über Paulus und Thekla und nur in sofern pseudonym, als dem Paulus hier Reden in den Mund gelegt wurden, die er nicht gehalten hat, das kann auf sich beruhen; Thatsache ist, dass der Verfasser dieser im einen oder anderen Sinne pseudonymen Schrift wegen Abfassung derselben in Anklagestand versetzt und zur Niederlegung seines Amtes gezwungen wurde. Wie findet sich nun die Kritik mit dieser, ihre Behauptung von der Erlaubtheit pseudonymer Schriftstellerei im 2. Jahrhundert so stark erschütternden Thatsache ab? Am praktischsten verfährt Strauss, welcher „L. I. für das deutsche Volk", 1. Aufl. 1864 S. 113 sagt: „Ein Christ des 2. Jahrhunderts schrieb eine Legende von Paulus und Thekla; man überwies ihn der Erdichtung, aber er erklärte, er habe es aus Liebe zu Paulus gethan, und die Kirche behielt seine Schrift im Gebrauch und feierte auf Grund derselben der Heiligen ein Fest." Dass der Presbyter sein Amt niederlegen musste, schweigt der edle Wahrheitszeuge Strauss einfach zu tot und stellt es so dar, als ob die Entschuldigung des Presbyters angenommen worden wäre! In seine Fussstapfen tritt auch Thoma, welcher S. 802 Anm. gleichfalls auf die Stelle Tertullians Bezug nimmt und schreibt: „Da sagt der Verfasser von Paulus und Thekla: id (d. i. quasi titulo

Pauli de suo cumulare) se amore Pauli fecisse". Thoma will damit zeigen, wie unbefangen man damals über solche Titelfälschungen geurteilt, wie man sie mit der Liebe zu dem, dessen Namen man gebrauchte, gerechtfertigt habe. Die Hauptsache, dass die Gemeinde für diese Art, seine Liebe zu Paulus an den Tag zu legen, nicht das geringste Verständnis zeigte und den Presbyter für seine eigentümliche Paulusliebe mit Absetzung bestrafte, lässt auch er einfach unter den Tisch fallen, und so bringen beide, Strauss und Thoma, aus der Stelle genau das Gegenteil von dem heraus, was sie enthält, nämlich einen Beweis für die Erlaubtheit der Pseudonymität in jener Zeit! Ueber den fortdauernden Gebrauch des Buches und das Fest werden wir uns weiter unten aussprechen. Weniger praktisch aber ehrlicher sind in diesem Stücke Hilg. Einl. 169, Keim I, 171, Lipsius, Jül. 33 und wiewohl etwas schüchtern Holtzm. Einl. 191 und andere verfahren. Hilg. meint, bei einer so handgreiflichen Unterschiebung habe die Kirche wohl eine gewisse Kritik bewiesen. Aber man habe nicht die geringste Bürgschaft, dass man sich bei geschickteren Unterschiebungen ebenso vorgesehen haben sollte. Man sollte freilich meinen, für die sittliche Beurteilung habe es nichts ausgemacht, ob die Fälschung geschickt war oder ungeschickt. Aber nach Hilg. bestand also die Sünde des Presbyters, für welche er abgesetzt wurde, lediglich darin, dass er sich ertappen liess! Keim und die anderen ebengenannten Kritiker behaupten, der Presbyter sei wohl abgesetzt worden, aber nicht wegen der Titelfälschung, sondern wegen des Anstoss erregenden Inhalts seines Buchs, sofern darin ein Weib lehrend und taufend aufgeführt wurde. Woher sie das wissen, sagen diese Gelehrten nicht, es mag aber daran soviel richtig sein, dass man ohne Zweifel hauptsächlich aus dem Inhalt der Schrift auf ihre Pseudonymität schloss. Allein abgesetzt wurde der Presbyter nicht wegen des Inhalts, sondern wegen der Pseudonymität. Aus der Art, wie der Presbyter sich verteidigte, ist nämlich zu schliessen auf die Art, wie er angegriffen wurde. Er sagte, er habe es aus Liebe zu Paulus gethan. So konnte er sich nicht entschuldigen, wenn er wegen des Inhalts seiner Schrift angeklagt wurde. Denn die Liebe zu Paulus konnte ihn nicht bewegen, eine Frau lehrend und taufend auftreten zu lassen, da Paulus den Frauen das Lehren ausdrücklich verboten hatte 1. Kor. 14, 34. Die Liebe zu Paulus konnte ihn nur veranlassen, seine Schrift dem Paulus zuzuschreiben oder seine Gedanken dem Paulus in den Mund zu legen. Folglich muss er deswegen angeklagt worden sein. Man kann auch nicht etwa sagen, die Titelfälschung sei zwar der angebliche, der Inhalt aber der wirkliche Grund der Anklage gewesen. Denn wenn die Titelfälschung nur der angebliche Grund war, so konnte dies dem Presbyter am wenigsten verborgen bleiben und musste er sich immer noch anders verteidigen. Er musste darauf hinweisen, dass derartige Titelfälschungen ja etwas ganz Gewöhnliches seien und dass man sie bis jetzt noch nie bean-

standet habe. Aber das thut er nicht und beweist damit deutlich, dass Titelfälschungen in jener Zeit von den Christen nicht für erlaubt gehalten wurden und dass seine Titelfälschung nicht nur ein Vorwand, sondern der wirkliche Grund der Anklage war. Darauf weisen auch die Worte convictum et confessum hin. Sie zeigen, dass der Presbyter die Titelfälschung zu leugnen suchte und erst eingestand, als er nicht mehr anders konnte. Hätte er bei der Sache ein gutes Gewissen gehabt, wären Titelfälschungen damals von der öffentlichen Meinung in der Kirche gebilligt worden, so hätte der Presbyter keinen Grund gehabt, seine Fälschung zu leugnen, und wenn er sich mit der Liebe zu Paulus entschuldigte, so war das weiter nichts als eine jener Ausreden, wie jeder entlarvte Betrüger sie zu gebrauchen pflegt.

Zum gleichen Ergebnis kommen wir aber auch, wenn wir das Verhalten Tertullians in dieser Sache ins Auge fassen. Um die Berufung auf das Beispiel der Thekla abzuschneiden, hätte er nicht nötig gehabt, die Pseudonymität der Acta P. et Th. hervorzuheben. Er hätte ganz einfach darauf verweisen können, dass Paulus 1. Kor. 14, 34 anders lehre. Ja, er hätte die Pseudonymität des Buches gar nicht geltend machen *können*, wenn diese Art der Schriftstellerei bei den Christen jener Zeit für erlaubt gegolten hätte. In diesem Falle würden ja seine Leser ihm einfach erwidert haben: Das Buch ist wohl pseudonym, aber was schadet das? Darum kann sein Inhalt doch wahr sein. Nun beruft sich aber Tertullian nicht in erster Linie auf den Widerspruch der Akten mit 1. Kor. 14, 34, sondern auf ihre Pseudonymität. Jenen Widerspruch führt er nur gleich darauf als Beweis für die Pseudonymität an. Folglich muss ein pseudonymes Buch in seinen Augen ein schlechtes Buch, ein verwerfliches und unglaubwürdiges Buch gewesen sein. Und die gleiche Auffassung muss er auch bei seinen Lesern, also jedenfalls bei der grossen Mehrzahl der damaligen Christen vorausgesetzt haben, sonst hätte er nicht hoffen können, mit seiner Bezeichnung des Buches als eines pseudonymen bei ihnen irgend etwas auszurichten. Und Tertullian wird doch wohl seine Zeit besser gekannt haben, als Keim und andere Schmäher heutigen Tages.

Aber nicht nur auf Echtheit sondern auch auf apostolische Abfassung der Schriften wurde in der ersten Christenheit ein sehr grosser Wert gelegt. Auch hiefür enthält der muratorische Kanon einen Beweis. Es heisst Linie 73 ff. „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter Apostolos in finem temporum potest.“ Als Grund, warum der Hirte nicht in der Kirche gelesen werden dürfe, wird hier angegeben, dass er erst kürzlich geschrieben worden sei, also weder zu den Propheten noch zu den Aposteln gerechnet werden könne. Auch das bekannte Papiasfragment bei

Euseb III 39, 3—4 zeigt, wie hoch die Apostolicität geschätzt wurde, sofern Papias mit allem Fleisse apostolische Nachrichten sammelte, und Serapion spricht gewiss im Sinne seiner Zeitgenossen, wenn er in der schon angeführten Stelle sagt: Wir nehmen den Petrus und die anderen Apostel wie Christum auf. Am deutlichsten erhellt die Wertschätzung apostolischen Ursprungs von Schriften daraus, dass man Schriften, die man um ihres Inhalts willen in den Kanon und gottesdienstlichen Gebrauch aufnehmen wollte, für unmittelbar oder mittelbar apostolisch hielt, auch wenn sie es nicht waren oder wenigstens nichts Gewisses darüber gegeben war. So wurden die Evangelien des Markus und Lukas für petrinisch und paulinisch erklärt und ihnen dadurch apostolische Autorität verliehen. Der Hebräerbrief wurde da, wo er in den Kanon aufgenommen wurde, in der Regel auch für ein Werk des Apostels Paulus gehalten und da, wo er nicht als paulinisch angesehen wurde, auch nicht in den Kanon aufgenommen. Zahn leugnet freilich das I, 302. Aber Harnack wird mit der entgegengesetzten Behauptung A 79 wohl Recht haben, jedenfalls war es in der Regel so*). Apostolicität und Kanonicität waren also im wesentlichen Wechselbegriffe.

Was im Bisherigen über die sittliche Beurteilung der Pseudonymität in der frühesten Kirche und über die Wertschätzung der Apostolicität gesagt wurde, bedarf noch der Verteidigung gegen Einwendungen. Um mit der Apostolicität zu beginnen, so hat man darauf hingewiesen, dass auch nichtapostolische Schriften z. B. der erste Brief des römsichen Clemens, der Brief des Barnabas und der Hirte des Hermas von manchen Kirchenvätern als γραφή, als heilige Schrift angeführt werden und dass von der allgemein geschätzten Apostelgeschichte niemand eine indirekt apostolische Herkunft behauptet habe, (Zahn I, 448). Man hat sich in einer Weise ausgesprochen, als ob auch die apostolischen Schriften erst dadurch, dass sie gesammelt wurden, zum Range heiliger Schriften erhoben worden wären, ja zwei der angesehensten Theologen der Gegenwart und Verteidiger des 4. Evangeliums haben sogar behauptet, dass im Laufe des 2. Jahrhunderts „der Name eines Apostels an der Spitze einer Schrift ihr noch keineswegs eine einzigartige Autorität verliehen habe“ (Weiss E. 55) und dass man „auf den Aposteltitel überhaupt wenig Gewicht gelegt“ Zahn I, 448. Damit stimmt selbst Leuschner überein, welcher S. 107 schreibt: „Der Apostelname an sich hatte für die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung von Jesu noch keine Bedeutung.“

*) Wenn freilich Harnack daran die Bemerkung knüpft, man habe den Brief zu einem paulinischen „gestempelt“ um ihm ein höheres Ansehen zu verleihen, so ist dagegen ernstlich Verwahrung einzulegen. Das wäre bewusste Pseudepigraphie. Einen Beweis für diese Behauptung liefert aber Harnack nicht und wir sind vollkommen berechtigt anzunehmen, dass man da, wo man den Brief für paulinisch hielt, es in gutem Glauben that, weil der Inhalt eines Apostels würdig schien und weil Stellen wie 13, 23 auf Paulus als Verfasser hinzuweisen schienen.

Wäre dem so, so hätte der Verfasser des 4. Ev. sich weniger Gewissen daraus zu machen gebraucht, wenn er sich fälschlicherweise den Anschein gegeben hätte, Johannes zu sein. Es kann natürlich von einer erschöpfenden Behandlung dieser den Kanon des N. T. betreffenden Frage hier keine Rede sein. Doch möge Folgendes erwidert werden: Wenn die Kirchenväter den Clemensbrief, den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas als heilige Schriften anführen, so beruht das darauf, dass der Apostelname vielfach in weiterem Sinne gebraucht und auf alle bedeutenderen Männer des apostolischen Zeitalters angewendet wurde, wie damit schon im N. T. Act. 14, 4 der Anfang gemacht war, dass überhaupt das apostolische Zeitalter als die klassische Periode der Kirche betrachtet wurde (Zahn I, 115), daher das Ansehen, welches die Schriften der eigentlichen Apostel genossen, auch auf andere Schriften überstrahlte, welche im apostolischen Zeitalter entstanden waren oder von denen man das wenigstens glaubte. So wurden die siebenzig Jünger, Barnabas, Clemens, auch Lukas gelegentlich Apostel genannt. Wenn man sodann meint, die Schriften der Apostel seien erst dadurch, dass sie gesammelt wurden, zum Range heiliger Schriften erhoben worden, so sollte man doch bedenken, dass Paulus Gal. 1, 11 f. 1. Thess. 2, 13 sein mündlich verkündigtes Wort ganz bestimmt als Gotteswort bezeichnet und dass das geschriebene Apostelwort doch unmöglich geringer geschätzt werden konnte als das gesprochene, dass überhaupt nicht abzusehen ist, wie man an die Sammlung heiliger Schriften denken konnte, wenn man nicht vorher schon vom Vorhandensein heiliger Schriften überzeugt war. Und wenn endlich Weiss S. 64 sagt „über den einzigartigen Beruf der Apostel und ihre spezielle Ausrüstung dazu ist in der Kirche nie ein Zweifel gewesen", wenn Zahn I 804 immer noch von der Zeit vor Origenes schreibt: „Wer sind aber die Männer, deren gewöhnlichste Bezeichnung als Apostel sie mit einem Nimbus umkleidete, welcher sie dem Bereich des Irrtums und der Sünde zu entrücken schien?", wenn selbst Leuschner S. 109 sich dahin äussert, Polykarp habe in einer Zeit gelebt, wo man apostolische mündliche Ueberlieferung noch aufs höchste schätzte, so muss ich mich völlig unfähig bekennen, diese Sätze mit den oben angeführten Aeusserungen der gleichen Gelehrten irgendwie zu vereinigen.

Auch gegen das oben über die sittliche Beurteilung der Pseudonymität bei den Christen des 2. Jahrhunderts Gesagte wird allerlei eingewendet. Zahn schreibt I 119: „Es konnte geschehen, dass die Weisheit Salomos rundweg dem Salomo abgesprochen und als ein Werk des Juden Philo vom A. T. abgesondert betrachtet wurde, ohne dass doch das Buch seiner Stellung im Kreise der heiligen Schriften der Kirche beraubt werden sollte." Hier ist auf den muratorischen Kanon angespielt, wo es im unmittelbaren Anschlusse an die oben Seite 24 angeführten Worte fertur etiam bis congruit

Lin. 68—71 weiter heisst: „Epistola sane Judae et superscripti (nach Zahn: superscriptae) Johannis duae in catholica habentur, et (nach anderen ut oder ut et) Sapientia ab amicis Salomonis (nach anderen: Sapientia Salomonis a Philone) in honorem ipsius scripta.“ Hier scheint es in der That, als ob der Fragmentist drei neutestamentliche Briefe und die Weisheit Salomos als unecht und doch zum Kanon gehörig aufführen wolle. Und damit scheint sich Lin. 71—73 zu berühren, wo es heisst: Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt, wo also die unechte Apokalypse des Petrus als kirchlich angenommen bezeichnet wird. Dazu kommt, dass die Acta Pauli et Theclae auch nach der Entlarvung des Presbyters (siehe oben S. 25) wie Strauss allerdings richtig bemerkt noch gelesen und wenn nicht schon im zweiten jedenfalls im dritten Jahrhundert der Heiligen ein Fest gefeiert wurde. Endlich muss hier Serapion noch einmal angeführt werden. Die Worte, welche oben von ihm angeführt wurden, sind nämlich nur ein Teil dessen, was Euseb uns von ihm mitteilt. Im Vorhergehenden und Folgenden erfahren wir weiter, Serapion, Bischof zu Antiochien, habe in der zu seinem Sprengel gehörigen Gemeinde Rhossus einen Besuch gemacht. Dort sei ihm von einigen das Petrusevangelium vorgelegt und er gefragt worden, ob man es lesen dürfe, und er habe ohne das ihm bis dahin unbekannte Buch durchzulesen erwidert: *εὶ τοῦτό ἐστί μόνον τὸ δοκοῦν ὑμῖν παρέχειν μικροψυχίαν, ἀναγιγνωσκέσθω**). Nachher aber sei ihm von anderer Seite gesagt worden, das genannte Buch und die Christen in Rhossus, welche es lasen, neigten zur Haeresie der Doketen hin. Nun habe er es sich verschafft, habe es genau durchgelesen, das Meiste darin mit der wahren Lehre des Erlösers übereinstimmend, einiges aber davon abweichend gefunden und auf Grund davon schrieb er dann die oben mitgeteilten Worte, in welchen er den Gebrauch des Petrusevangeliums untersagte. Das scheinen starke Instanzen zu Gunsten der pseudonymen Schriftstellerei zu sein, namentlich die beiden ersten. Und doch werden gerade diese bei näherer Betrachtung sich in nichts auflösen, während von der dritten etwas hängen bleibt.

Fassen wir zunächst den muratorischen Kanon ins Auge, so erledigt sich das auf die Apok. des Petrus Bezügliche leicht. Der Fragmentist erklärt diese Apok. als kirchlich angenommen und zwar so, dass man deutlich sieht, dass er mit dieser Annahme einverstanden ist (recipimus). Allein er sagt keine Silbe davon, dass er und diejenigen, welche diese Schrift annahmen, sie für unecht hielten. Er redet nur von „einigen“, welche den gottesdienstlichen Gebrauch derselben verwarfen, von denen er also sich selbst und die Mehr-

---

*) Aus dieser ohne Kenntnis des Buches gegebenen Erlaubnis macht Holtzm. E. 190 „anfängliche Anerkennung von Serapion“ u. S. 198 schreibt er, Serapion habe gegen das Petrusevangelium „lange“ nichts zu erinnern gefunden, während doch von „lange“ bei Euseb kein Buchstabe steht!

zahl der ihm bekannten Christen unterscheidet, und wenn er auch nicht angiebt, warum „einige" dies thaten, so ist doch der nächstliegende Grund der, dass sie das Buch für unecht hielten. Es ist also klar: Diejenigen, welche das Buch annahmen, hielten es für echt, und diejenigen, welche es nicht für echt hielten, wollten es auch nicht im Gottesdienste gebraucht wissen. Der Fragmentist und die auf seiner Seite stehende Mehrzahl befanden sich also hinsichtlich der Petrusapok. wohl in einem Irrtum, ähnlich wie Tertullian, wenn er das Buch Henoch für echt hielt, aber dass sie das Buch kirchlich gebraucht hätten, obwohl sie seine Unechtheit erkannt hätten, davon kann keine Rede sein, kann somit auch zu Gunsten der Berechtigung pseudonymer Schriftstellerei nichts geschlossen werden. Auf das Gleiche werden wir bei den Briefen des Judas, Johannes und der Weisheit Salomos geführt. Ohne uns auf die zum teil abweichenden Ansichten von Zahn II 88 ff. Hilg. ZwTh. 1881 S. 129—170, Hausleiter ZWL. 1893 S. 96—104 viel einzulassen, suchen wir hier nur unsere eigene Auffassung kurz darzulegen und zu begründen. Da die Weisheit Salomos in keinem Falle zu irgend einer Zeit zum Kanon des Neuen T. gerechnet worden sein kann, so kann sie in diesem den neutestamentlichen Kanon behandelnden Fragmente nur zur Vergleichung angezogen sein, und ist daher die von den meisten angenommene Korrektur des Textes von et in ut oder ut et unbedingt zu billigen. Da ferner der Fragmentist die Weisheit Salomos klar und deutlich als pseudonym bezeichnet, so muss er die Briefe des Judas und Johannes, mit welchen er die Weisheit vergleicht, auch für pseudonym gehalten haben. Ob dies in superscripti(ae) angedeutet ist, ist fraglich, denn in diesem Falle sollte es schon vor Judae stehen. Wahrscheinlich ist superscripti = suprascripti und bezieht sich darauf, dass Johannes schon Linie 9 und 27 genannt ist. Aber nun beachte man wohl, dass der Fragmentist von diesen von ihm für pseudonym gehaltenen Schriften nur ganz objektiv sagt: in catholica habentur. Dass dieses habere zu billigen sei, sagt er nicht, er schliesst sich hier nicht mit der Kirche zusammen wie nachher in recipimus. Ja er scheint sogar durch das Wörtlein sane seine Missbilligung des kirchlichen Gebrauchs dieser Schriften andeuten zu wollen. Denn dieses Wörtlein ist hier ohne Zweifel einräumend im Sinne von „allerdings, freilich" zu verstehen und zeigt an, dass der kirchliche Gebrauch dieser Schriften mit der von ihm soeben ausgesprochenen scharfen Verurteilung pseudonymer Machwerke nach seiner Ueberzeugung eigentlich nicht harmoniere. Man ist also berechtigt anzunehmen, dass er, der von der Pseudonymität dieser Schriften überzeugt war, ihren kirchlichen Gebrauch nicht billigte, wenn er diese seine Missbilligung auch, wie es sich der Kirche gegenüber ziemte, mehr nur in der bescheidenen Form des Verschweigens seiner Zustimmung ausdrückte. Von der Kirche dagegen, welche diese Schriften gebrauchte, sagt er nicht, dass sie sie für un-

echt halte. Es verhielt sich also mit diesen 3 Briefen und mit der Weisheit Salomos ohne Zweifel wie mit der Apok. des Petrus: Wo man sie in kirchlichen Gebrauch nahm, da hielt man sie auch für echt, und wo man sie für unecht hielt, da billigte man auch ihren kirchlichen Gebrauch nicht. Die Behauptung Zahns, man habe die Weisheit dem Salomo abgesprochen, ohne sie darum ihrer Stellung im Kreise heil. Schriften zu berauben, ist also unrichtig, jedenfalls unerwiesen und ist aus dem muratorischen Fragment für die Erlaubtheit pseudonymer Schriftstellerei nichts abzuleiten.

Aber wie verhält es sich mit den Akten des Paulus und der Thekla und mit dem Feste, welches der Heiligen gefeiert wurde? Dass die Thatsache an sich richtig ist, ist schon zugegeben worden. Es fragt sich nur, ob daraus Billigung pseudonymer Schriftstellerei oder auch nur Gleichgiltigkeit gegen dieselbe geschlossen werden darf. In der That ist das keineswegs der Fall, denn die zugestandene Thatsache erlaubt auch eine andere und bessere Erklärung. Wohl wurde der Presbyter entlarvt und abgesetzt. Aber diese Entlarvung wurde eben nicht oder entfernt nicht allgemein bekannt. Darauf weisen ja die Worte Tertullians: sciant etc. deutlich hin. Wenn Tertullian schreibt sciant, so setzt das voraus, dass seine Leser von der Absetzung noch nichts wussten. Das ist auch ganz begreiflich. Bis der Betrug entdeckt wurde, verging jedenfalls einige Zeit. Unterdessen kann die Schrift, da sie anziehend geschrieben war, schon eine namhafte Verbreitung gefunden haben. Nachher wurde der Presbyter freilich abgesetzt, aber ein kirchliches Amtsblatt, welches die Absetzung der ganzen Christenheit verkündigt hätte, gab es nicht, die Entdeckung des Betrugs in alle Welt hinaustelegraphieren konnte man auch nicht. So verbreitete sich das Buch trotz der Bestrafung seines Verfassers immer weiter. Die Lüge läuft ohnehin in der Regel schneller als die Wahrheit, namentlich wenn sie von Anfang an einen Vorsprung vor dieser voraus hat. Geschieht es doch bis auf den heutigen Tag noch bisweilen, dass eine falsche Nachricht sich wie ein Lauffeuer verbreitet und das nachhinkende Dementi wenig beachtet wird. Es kann also ganz dahingestellt bleiben, ob die Thekla, deren Fest in der Kirche gefeiert wurde, wirklich die Thekla des Presbyters ist*), ganz dahingestellt bleiben, ob die Thekla des Presbyters reines Erzeugnis seiner Einbildungskraft oder ob sie, wie manche annehmen, eine historische Persönlichkeit war, deren Geschichte nur legendenhaft ausgeschmückt wurde; auch in dem für die Apologetik ungünstigsten Falle, dass beide Theklen identisch und dass sie reines Phantasieprodukt sind, folgt aus dem nach der Bestrafung des Presbyters fortdauernden Gebrauche des Buches und dem Feste der Thekla zu Gunsten pseudonymer Schriftstellerei nichts. Da wo man das Buch

*) Da Euseb in der Schrift über die palästinischen Märtyrer III 1 von „ἡ καθ᾽ ἡμᾶς Θέκλα“ redet, scheint es zwei Märtyrerinen dieses Namens gegeben zu haben.

gebrauchte und das Fest feierte, wusste man eben von der Entlarvung nichts oder glaubte nicht daran, sondern hielt das Buch oder seinen Inhalt immer noch für echt. Wenn daran auch Tertullians Schrift de baptismo nichts Wesentliches änderte, so kann auch das nicht befremden. Tertullians Schrift wird schwerlich überall gelesen worden sein, wo die Akten hinkamen, auch macht es die immer mehr zunehmende Neigung der Zeit zum Legendenhaften einerseits und der Uebertritt Tertullians zum Montanismus andererseits begreiflich, wenn man ihm vielfach nicht glaubte.

Nicht ganz ebenso steht es mit Serapion. Als ihm das Petrusevangelium zur Begutachtung vorgelegt wurde, muss ihm gesagt worden sein, dass es pseudonym sei und muss ihm dies als der Grund und zwar als der einzige Grund der Bedenken bezeichnet worden sein, welche man gegen das Buch hegte. Denn wenn es ihm als echte Apostelschrift vorgelegt worden wäre, so hätte ihm das Vorhandensein einer solchen Schrift vom grössten Interesse sein müssen und er hätte sich sofort um seiner selbst willen, ganz abgesehen von der an ihn gerichteten Frage, mit dem Buche bekannt gemacht. Nur wenn es ihm als pseudonym bezeichnet wurde, ist seine anfängliche Gleichgiltigkeit gegen dasselbe begreiflich. Zudem musste doch irgend ein Grund angegeben werden, warum man in Betreff dieser Schrift Zweifel hege. Der häretische Charakter derselben kann aber der Grund schon darum nicht gewesen sein, weil der Bischof auf diesen erst später von anderen aufmerksam gemacht wurde. Ein dritter Grund ist auch nicht denkbar, somit kann nur die Pseudonymität als Grund der Bedenken angegeben worden sein. So liegt also hier die Thatsache vor, dass am Ende des 2. Jahrhunderts ein Bischof den Gebrauch eines Buches erlaubte, obwohl er wusste, dass es pseudonym war. Um aber die Bedeutung dieser Thatsache nicht zu überschätzen, ist zu bedenken, dass es sich bei der an Serapion gerichteten Frage nicht um öffentliche, sondern nur um private Lektüre gehandelt haben kann. Hilg. ZwTh. 1893 II S. 228 wendet zwar dem gegenüber ein, dass am Ende des 2. Jahrhunderts niemand einen Bischof um Erlaubnis gefragt habe, ein Buch zu Hause lesen zu dürfen. Allein wenn man auch dazu gewiss nicht verpflichtet war, so schliesst das doch nicht aus, dass man nicht einen Bischof auch für seine Privatlektüre um einen seelsorgerlichen Rat bitten konnte, namentlich wenn man wegen dieser Privatlektüre von anderen angefochten wurde. Hätte es sich um Lektüre im Gottesdienst gehandelt, dann wäre die Leichtigkeit, mit welcher Serapion die Erlaubnis erteilte, ohne das Buch nur zu kennen, vollends eine geradezu unglaubliche Leichtfertigkeit gewesen. Diese Leichtigkeit erklärt sich am besten, wenn die Frage dem Bischof eigentlich überflüssig erschien. Auch hätte der Bischof im anderen Falle mit der ganzen Gemeinde darüber verhandeln müssen, während doch die Fragenden von der Gesamtgemeinde deutlich unter-

schieden werden.*) Die Sache wird sich also wohl so verhalten haben: Der jedenfalls in der Minderheit befindliche Teil der Gemeinde, welcher häretische Neigungen hegte und sich des diese Neigungen begünstigenden Petrusevangeliums bediente, wurde von der rechtgläubigen Mehrheit angefochten und legte dem Bischof, als er nach Rhossus kam, die Frage vor, ob der Gebrauch dieser Schrift zur Privatlektüre zu beanstanden sei oder nicht, in der Hoffnung, sich dann der Mehrheit gegenüber auf die Zustimmung des Bischofs berufen zu können. Dabei verschwiegen natürlich die Fragenden den häretischen Inhalt der Schrift schon darum, weil sie selber ihn gar nicht für häretisch hielten — der Häretiker hält sich nie selbst für einen Häretiker — und bezeichneten als den Grund ihrer Bedenken nur die Pseudonymität. Der Bischof, welcher die Leute nicht durchschaute, erwiderte: Wenn das, nämlich die Pseudonymität, allein der Grund eurer Bedenken (μικροψυχία) ist, so mag das Buch immerhin gelesen werden. Es kann sein, dass Serapion mit dieser laxen Beurteilung der Pseudonymität nicht ganz allein stand. Aber soweit ist weder er noch ein anderer Bischof gegangen, dass er pseudonyme Schriften zum gottesdienstlichen Gebrauche zugelassen hätte, wenigstens lässt sich das nicht beweisen und darin liegt, abgesehen von seiner schnellen Zurücknahme der voreilig erteilten Genehmigung schon ein Zeichen, dass der Pseudonymität in den Augen der Christen jener Zeit unter allen Umständen ein sittlicher Mackel anhaftete. Das ergiebt sich auch daraus, dass Serapion, als er die erteilte Erlaubnis zurücknahm, diese Zurücknahme nicht in erster Linie mit dem ketzerischen Inhalte des Buches begründete — dieser wird nur am Schlusse in fast allzumildem Tone berührt — sondern mit der Pseudonymität, obwohl er damit sich selbst tadelte, da diese ihm von Anfang an bekannt gewesen war.

Wir haben uns also überzeugt, dass pseudonyme Schriftstellerei, wenngleich nicht nur Häretiker, sondern zum Teil auch rechtgläubige Christen sich an ihr beteiligten, doch von der Kirche stets bald strenger, bald weniger streng missbilligt wurde. Damit stimmt auch überein, dass von den angesehenen Kirchenlehrern des 2. Jahrhunderts keiner pseudonymer Schriftstellerei sich schuldig gemacht hat, weder Ignatius, noch Papias, noch Polykarp, noch Justin, noch Irenäus, noch Tertullian u. s. w. Ihre Namen wurden wohl oft zu pseudonymer Schrift-

*) Hilg. bestreitet das Zahn gegenüber ZwTh. 1893 I. S. 452 f. Aber Euseb, welcher die Schrift Serapions ganz vor sich hatte, nicht nur ein Bruchstück wie wir heutzutage, sagt VI, 12, 2 klar und deutlich, Serapion habe sie geschrieben διά τινας ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ . . . εἰς ἑτεροδόξους διδασκαλίας ἀποκείλαντας. Also nicht die ganze Gemeinde, sondern nur ein Teil derselben neigte sich den im Petrusevangelium vertretenen Anschauungen zu. Das Gleiche geht aber auch aus dem von Euseb erhaltenen Fragment hervor, sofern Serapion in demselben mit Bezug auf die, welche ihn wegen des Ev. gefragt hatten, sagt „ὑπ αὐτῶν“ sei ihm das Buch vorgelegt worden, nicht ὑφ' ὑμῶν, womit er sie von der Gesamtgemeinde deutlich unterscheidet.

stellerei missbraucht, aber sie selbst haben nie unter fremdem Namen geschrieben. Das kann selbst Holtzm. nicht ganz in Abrede ziehen. So sehr er sich Mühe giebt, zu beweisen, dass man in jener Zeit an Pseudonymität keinen Anstoss genommen habe, so schreibt er doch E. 191: „Allenthalben finden wir Spuren eines Kampfes nicht bloss gegen häretische, sondern auch gegen an sich wohlmeinende und nicht zu beanstandende, aber irrtümlich als apostolisch geltende oder fälschlich sich für apostolisch ausgebende Schriften.“ Und Harnack hat in der Vorrede zu seiner Chronologie S. VIII sich dahin ausgesprochen: „Die älteste Litteratur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, litterar-historisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig . . . und wenn man von den Fälschungen der Gnostiker absieht, ist auch die Zahl der pseudonymen kirchlichen Schriften bis Irenäus klein und leicht zu zählen.“

Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf das 4. Ev., so folgt: Wenn pseudonyme Schriftstellerei in der Kirche des 2. Jahrhunderts allgemein, wenn auch von den einen in höherem, von den andern in geringerem Grade, als unstatthaft betrachtet wurde und wenn insbesondere die Schriften der Apostel und der Männer des apost. Zeitalters ein alle anderen Litteraturerzeugnisse überstrahlendes Ansehen genossen, so kann der Verfasser des 4. Ev., wenn er sich nur fälschlicherweise den Anschein gab, der Apostel Johannes zu sein, unmöglich mit gutem Gewissen gehandelt haben. Er muss zum mindesten ein Christ zweiter Klasse gewesen sein und es hängt nun von dem persönlichen Eindruck, den das 4. Ev. auf uns macht, ab, ob wir ihn für einen solchen Christen zweiter Klasse halten können. Noch mehr: Baur hebt 378 f. hervor, dass der Verfasser des Ev. ja nirgends sage, dass er der Apostel Johannes sei und für denselben gehalten sein wolle. Nur der Leser solle darauf hingeleitet werden, diese Kombination zu machen. Baur meint damit den Evangelisten zu entschuldigen. Aber gerade dadurch wird, falls er nicht Johannes ist, seine Sache erst recht schlimm. Würde er sich ganz offen als den Apostel Johannes bezeichnen, dann könnte man noch eher glauben, er habe in naiver Unbefangenheit gehandelt. Dass er das nicht thut, sondern nur indirekt im Leser den Irrtum, als ob er Johannes wäre, zu erregen sucht, das zeigt, dass er sich der Verwerflichkeit seines Thuns bewusst war. Und wenn er dabei, wie Baur offenbar annimmt, geglaubt haben sollte, durch Nichtnennung des Apostelnamens sein Gewissen zu salviren, oder gar, wie Bretsch. behauptet*), beabsichtigt haben sollte, durch den Schein der Bescheidenheit den Leser um so gewisser zu täuschen, so müsste man ihn geradezu einen abgefeimten Heuchler nennen. Auch die Behauptung, der Evangelist habe wirk-

*) Er schreibt S. 111: Noluit nomen celebratum disserte usurpare, sed potius dare lectori illud conjectura assequi. Prudentissime perfecto! Quo negligentior videbatur in nomine Joannis ambiendo, eo sincerior quoque apparebat lectori, eo minus hic sentiebat fraudem.

lich eine That edler Bescheidenheit und Selbstverleugnung vollbracht, indem er sein Evangelium dem Johannes abtrat*) (quasi titulo Joannis de suo cumulans!) ist eine leere Ausrede. Hätte er in honorem Joannis schreiben wollen, so hätte er den Namen des Apostels sicherlich ausdrücklich genannt und nicht nur zum Erraten aufgegeben, ganz abgesehen davon, dass es eine sonderbare Bescheidenheit wäre, zu meinen, dass er den Ruhm des Säulenapostels und Apokalyptikers durch sein wie immer beschaffenes Buch vermehren könne, selbst wenn das thatsächlich der Fall gewesen wäre. Kurzum, dass der Verfasser sich nicht Johannes nennt, sondern nur indirekt als solchen zu erkennen giebt, das lässt unter der Voraussetzung, dass dieses Selbstzeugnis falsch ist, keine andere Erklärung zu, als dass der Verfasser kein gutes Gewissen hatte, dass er sich bewusst war, eine sittlich verwerfliche Fälschung zu begehen. Man kann daher unter jener Voraussetzung nicht dabei stehen bleiben, ihn nur einen Christen zweiter Klasse zu heissen, sondern man muss Bretsch. Recht geben, wenn er ihn ganz einfach einen Betrüger nennt. Ein Kommentar dazu ist überflüssig.

Kap. 3. **Die mittelbaren Selbstzeugnisse für die Echtheit des 4. Evangeliums und ihre Bedeutung.**

Der Verfasser des 4. Ev. giebt sich als Hebräer zu erkennen vor allem durch die Sprache. Zwar eigentliche Hebraismen kommen in diesem Ev. verhältnismässig wenige vor. Es sind vielleicht nur drei ἴδε oder ἰδού 1, 29. 36. 47. 3, 26 etc. und ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν oder λέγων 1, 26. 50. 2, 18. 19. etc. und ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμούς Joh. 4, 35. 6, 5 etc. Aber schon diese wenigen Hebraismen würden genügen, um zu zeigen, dass nur ein geborener Jude das Ev. verfasst haben kann. Dazu kommt, dass die Konstruktion durchaus den Hebräer verrät. Die Sätze sind überwiegend koordiniert, nicht subordiniert. Von echt griechischem Periodenbau sind kaum Spuren zu finden, so dass selbst Keim I 156 erklärt, für einen Apostel könne die hebräisch gefärbte Sprache zu sprechen scheinen, die wahrlich einen Heidenchristen im Sinne Baurs nicht verrate. Ueber diesen Punkt sind übrigens heutzutage Gegner wie Verteidiger des 4. Ev. einig, vrgl. Jül. 243, Holtzm. E. 456, Wendt I 303 u. a. Aber auch dadurch giebt sich der Verfasser als Hebräer zu erkennen, dass er

*) So Baur 388, Thoma 802, welcher dabei an die Stelle im muratorischen Kanon über die Weisheit Salomos erinnert. Baur merkt nicht, dass diese Auffassung mit seiner sonstigen Behauptung, der Verfasser habe seiner Arbeit die Autorität des Johannes zueignen wollen, unvereinbar ist. War es ihm darum zu thun, seiner Schrift die Autorität des Johannes zuzueignen, so muss er diese Autorität für grösser gehalten haben, als die seiner Schrift selbst durch ihren inneren Wert zukommende, sonst hätte seine Schrift durch diese Zueignung nichts gewonnen. Wollte er dagegen den Ruhm des Johannes durch Unterschiebung seiner Schrift vermehren, so muss er seine Schrift höher geschätzt haben als die Autorität des Johannes, weil sonst diese von ihm nichts hätte gewinnen können.

eine genaue Kenntnis der Örtlichkeiten, der Einrichtungen, der Gewohnheiten und Anschauungen des jüdischen Volkes an den Tag legt. Wir lassen darüber einen der entschiedensten Gegner des 4. Ev., O. Holtzm., reden. Er glaubt zwar dem Evangelisten spärliche Benützung des A. T. nachsagen zu können, weil nur 16 Citate vorkommen sollen, von welchen zudem 7 schon vorher kirchlich verwendet worden seien. Im übrigen aber spricht er sich S. 188 ff. folgendermassen aus: „Er (der Evangelist) kennt den Unterschied von Priestern und Leviten, die Erwartung der Wiederkunft des Elias und des Deut. 18 angeblich verheissenen Propheten . . . . auch die Wasserkrüge, die um der Reinigung willen im jüdischen Hause nicht fehlen dürfen, sind ihm bekannt . . . . auch den Streitpunkt zwischen Juden und Samaritern nennt er . . . . auch mit den weniger besuchten Festen der Juden und der Feier einzelner Festtage ist er bekannt 10, 22. 7, 37. In Jerusalem kennt er das Schafthor und den Teich Bethesda mit den fünf Hallen . . . . ausserdem berührt die Erzählung den Teich Siloah, den Opferkasten, die Halle Salomos im Tempel, den Kidronbach, ... das Prätorium, Golgatha, als Örtlichkeiten in oder bei Jerusalem. Dreimal kommt er auf die strenge Sabbathheiligung der Juden zu reden . . . . weist auf die anerkannte Ausnahme hin, dass durch Beschneidung am Sabbath der Sabbath nicht verletzt werde . . . . . . Sehr gut unterrichtet ist der Verfasser über den Messiasglauben der Juden. Der Messias, der Sohn Gottes und König in Israel, kommt nach der Schrift aus dem Samen Davids und vom Dorfe (!) Bethlehem, wo David war, aber doch weiss keiner, woher er ist. Man erwartet von ihm Wunder . . . . . Weiter kennt der Verfasser die jüdische Sitte der Steinigung. Der terminus technicus ἀποσυναγωγός wird verwendet u. s. w. u. s. w. Vrgl. hiezu Luthardt S. 138, Keil S. 52.

Aber nicht nur als Juden giebt sich der Verfasser zu erkennen, sondern auch als Augen- und Ohrenzeugen der von ihm geschilderten Begebenheiten, einiges weist in Verbindung mit anderen Nachrichten sogar darauf hin, dass er Johannes ist. Durch das ganze Ev. zieht sich nämlich eine Reihe so bestimmter, konkreter geschichtlicher und geographischer Angaben hindurch, wie sie nur von einem, welcher selber dabei war, herrühren zu können scheinen. Schon in den ersten Kapiteln finden sich Zeitangaben, welche auf einen bei den Begebenheiten Beteiligten hinweisen, 1, 29. 35. 39. 43. 2, 1. Baur hat zwar diese Zeitangaben für im Interesse der ideellen Komposition erfunden erklärt. Er glaubt eine doppelte Trias von Tagen zu entdecken, von welchen die erste nur Zeichen der begrifflichen Momente sein soll, in deren Einheit das Zeugnis des Täufers bestehe. Mit V. 41 beginnt nach Baur die zweite Trias. Auch O. Holtzm. S. 93 f. will in dieser chronologischen Ordnung nur den äusseren Halt für eine sachliche Disposition erblicken und ihm stimmt Holtzm. K. 54 bei. Diese Auffassung steht und fällt natürlich mit der Auffassung

des ganzen Ev. als einer nicht geschichtlichen, sondern ideellen Komposition. Uebrigens erkennen selbst Hilg. Ev. 246 u. Holtzm. K. 54 an, dass der dritte Tag von 1, 43 an gerechnet ist, nicht von 1, 41 an. Aber nicht nur die Zeitangaben weisen auf einen hin, welcher selber dabei war, sondern auch die erste Begegnung der beiden Jünger mit Jesu 1, 35 ff. ist so anschaulich erzählt, dass Lücke mit Recht sagt, obgleich der Verfasser nur den Andreas nenne, so könne doch der andere Jünger, den er nicht nennt, nur er selber sein. Kap. 1, 28 nennt der Verfasser ein sonst nicht bekanntes Bethanien jenseits des Jordans, 2, 1 und 4, 46 das in den Synoptikern nicht vorkommende Kana, 3, 23 ein sonst nicht bekanntes Enon bei Salem, 4, 5 ein sonst unbekanntes Sychar. Ebenso 5, 2 Bethesda, 11, 54 ein zwar aus späteren Schriftstellern vielleicht auch aus dem A. T. bekanntes, in den Synoptikern aber nicht vorkommendes jedenfalls höchst unbedeutendes Ephrem, 19, 13 ein sonst unbekanntes Lithostroton oder Gabbatha. Kap. 3, 2 weiss er, dass Nikodemus bei der Nacht zu Jesu kam, der einzige Fall dieser Art in allen Evangelien; 3, 24 korrigiert er ohne Zweifel die Angabe der Synoptiker, denen zufolge Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers auftrat, und diese Verbesserung ist darum ganz besonders wichtig, weil nur ein Mann, dem das äussere Ansehen eines Apostels zu Gebote stand, es wagen konnte, den synoptischen Evangelien in solcher Weise entgegenzutreten. Jeder andere hätte durch eine solche Korrektur sich der Gefahr ausgesetzt, dass sein Evangelium als unglaubwürdig verworfen worden wäre. Kap. 4, 52 bezeichnet er die siebte Stunde als diejenige, da es mit dem Knaben besser wurde. Kap. 6, 4 wird gesagt, dass das Osterfest nahe war. Das dient nicht zur Erklärung des Volkszulaufs, da dieser schon V. 2 anders begründet ist (Holtzm.), sondern ist eine sachlich ganz bedeutungslose, nur aus der Erinnerung des Augenzeugen zu begreifende Notiz. Kap. 6, 7 nennt er statt der Jünger überhaupt bestimmt den Philippus, 12, 4 den Judas, 18, 10 als den Schlagenden den Petrus, als den Geschlagenen den Malchus. Kap. 8, 20 nennt er den Gotteskasten als den Ort, wo Jesus redete; 11, 18 giebt er die Entfernung Bethaniens genau an, obgleich er sie aus andern Schriftstellern nicht schöpfen konnte. Besonders beachtenswert sind die Angaben 10, 23—24. Ob damals Kirchweih war oder nicht, ob Winter oder Sommer, ob die Halle Salomos oder eine andere, ist für die Erzählung selbst ganz gleichgiltig. Diese Angaben können nur aus geschichtlicher Erinnerung begriffen werden. Kap. 18, 13 wird erzählt, dass Jesus zuerst zu Hannas geführt wurde, dann erst zu Kaiphas. Wir hoffen in unserem zweiten Teile zeigen zu können, dass alles von V. 15 an Berichtete als vor Kaiphas geschehen zu denken ist. Sachlich ist also die Hinführung zu Hannas völlig bedeutungslos. Sie erklärt sich nur aus treuer geschichtlicher Erinnerung. Kap. 18, 15 weiss er, dass Petrus durch einen anderen Jünger in den Palast des Hohepriesters geführt wurde; 19, 14 giebt er die

Stunde der Verurteilung Jesu an, allerdings im Widerspruch mit Mr. 15, 25, aber ohne Zweifel richtig; 19, 29 bezeichnet er das Rohr speciell als Ysop; V. 39 weiss er, dass die Gewürze, welche Nikodemus brachte, bei hundert Pfund schwer waren. Das Aeusserste an konkreter Anschaulichkeit leistet der Evangelist vollends 20, 1—10. Aber auch Kap. 21 kommen noch Züge vor, welche nur aus der Erinnerung eines Augenzeugen zu erklären sind. V. 2 giebt der Evangelist die Namen von fünf Aposteln an, von denen nur zwei in der folgenden Geschichte wieder genannt werden. Ein Nichtaugenzeuge würde sein Gedächtnis mit dem Behalten von Apostelnamen, die in diesem Zusammenhang ganz wertlos waren, wohl nicht beschwert haben. Auch von den Jüngern, deren Namen er nicht mehr anzugeben vermag, weiss der Evangelist noch, dass es zwei waren. Auch das ist ein ganz unwesentlicher Umstand, den ein Nichtaugenzeuge ohne Zweifel vergessen oder in einen allgemeinen Ausdruck aufgelöst hätte. Endlich wird V. 11 die Zahl der gefangenen Fische 153 angegeben. Wenn also Jül. 243 sagt: „Anschauliche Bilder aus dem Leben Jesu darf man bei dem Verfasser gar nicht erwarten, zu einer lebendigen Anschauung von dem, was er erzählt, hat er es nicht gebracht,“ so ist das von dem Verfasser, den er annimmt, gewiss ganz richtig bemerkt. Weil aber der Evangelist in Wahrheit an lebendiger Anschaulichkeit das Höchste leistet, so folgt daraus nur, dass er ein anderer war, als der, welcher er nach Jül. und sonstigen Kritikern sein soll.

Man hat nun freilich alle diese konkreten Angaben und Einzelzüge stark angefochten. Thoma namentlich hat alle die Namen, Oerter und Zeiten des Ev. allegorisch zu deuten gewusst. Bethanien als Taufort des Johannes soll Klagehaus bedeuten und den Täufer als Leichenbitter des Judentums anzeigen, Enon und Salem d. h. Wasser und Heil sollen symbolische Bezeichnungen der auf Reinigung ausgehenden Täuferwirksamkeit sein. Den Knecht Malchus bringt Thoma gar mit dem Antichrist in Verbindung u. s. w. Dabei vergisst er nur die Kleinigkeit, dass die ersten Leser, für welche das Ev. zunächst geschrieben wurde, diese tiefsinnigen, mystischen, allegorischen Andeutungen ohne Uebersetzung gar nicht verstehen konnten, weil sie nach 1, 38. 41. 42. 20, 16 offenbar des Hebräischen unkundig waren. Aber auch auf andere Weise hat man alle diese Instanzen zu entkräften und zum teil sogar in Beweise für das Gegenteil, für die Unechtheit des Evangeliums zu verwandeln gesucht. Wir können aber hier darüber weggehen, da wir an verschiedenen Stellen darauf zurückkommen. Nur eine Einwendung muss hier noch besprochen werden. Strauss sagt I, 749: „Zugegeben, dass keiner, der nicht durchweg anschaulich erzählt, Augenzeuge sein könne, so folgt daraus nicht, dass alle anschaulich Erzählenden Augenzeugen sind.“ Und Weisse spricht sich noch unverblümter aus S. 127: „Solche Details lassen sich leicht auch auf anderem Wege gewinnen oder erfinden.“ Daran ist etwas Richtiges. Die Sage liebt auch die

Anschaulichkeit, erfindet daher nicht selten konkrete Einzelzüge ohne jede geschichtliche Grundlage und ebenso die bewusste Kunstdichtung. Ob die angeführten Einzelzüge sich auf diese Weise erklären lassen, ist eine andere Frage. Wir kommen bei der Untersuchung der Geschichtlichkeit des 4. Evangeliums darauf zurück. Hier möge nur noch soviel bemerkt sein: Einen unfehlbaren Beweis für die Augenzeugenschaft des Verfassers gewähren diese konkreten Einzelzüge allerdings nicht. Immerhin aber erfüllen sie eine Forderung, welche an den Bericht eines Augenzeugen gestellt werden darf und muss, und dienen insofern dem durch Untersuchung der unmittelbaren Selbstzeugnisse gewonnenen Ergebnisse zur Bestätigung.

Den Zeugnissen, welche wir als unmittelbare Selbstzeugnisse bezeichnet haben, stehen am nächsten einige Stellen, welche hier noch angeführt zu werden verdienen. Kap. 13, 23. 18, 15, 20, 1—9 ist von einem Jünger oder anderen Jünger die Rede, dessen Name nicht genannt wird. Da er 13, 23 und 20, 2 als der Jünger bezeichnet wird, welchen der Herr lieb hatte und da von diesem Lieblingsjünger 21, 24 gesagt wird, er habe das geschrieben, so ist damit schon entschieden, dass jedenfalls der in Kap. 13 und 20 genannte „andere Jünger" der Verfasser des Evangeliums sein will. Es lässt sich nun aber zeigen, dass auch wenn 21, 24 nicht wäre, wir doch auf das gleiche Ergebnis geführt würden, dass also die drei genannten Stellen zur Bestätigung dessen dienen, was wir aus Kap. 21 schon erfahren haben. Warum nämlich nennt der Apostel an diesen drei Stellen den anderen Jünger nicht mit Namen? Dass er den Namen nicht gewusst hätte, ist wenigstens 20, 1—9 um der ins Einzelnste gehenden Schilderung willen dessen was der andere Jünger that ganz unglaublich. Selbst wenn man alles, was in diesen Stellen berichtet wird, für erfunden hält, ist das Rätsel nicht gelöst. Im Gegenteil es wird dann noch grösser, weil man dann fragen muss: warum hat er für den anderen Jünger nicht auch noch einen Namen erfunden? Der Grund, warum der Evangelist diesen anderen Jünger nicht mit Namen nennt, kann nur der sein, dass er selber es ist. Dazu kommt noch etwas. Kap. 18, 15 wird gesagt, dass dieser andere Jünger dem Hohepriester bezw. seinem Gesinde bekannt war. V. 10 aber giebt der Evangelist den Namen des hohepriesterlichen Knechtes an, Malchus. Diesen Namen konnte doch nur einer wissen, der das Gesinde des Hohepriesters kannte. Da also der „andere Jünger" mit dem Gesinde des Hohepriesters bekannt war und der Evangelist auch mit diesem Gesinde bekannt gewesen zu sein scheint, so ist es ziemlich wahrscheinlich, dass beide identisch sind. Dass aber der andere Jünger, unter welchem wir also aller Wahrscheinlichkeit nach den Evangelisten zu verstehen haben, Johannes war, das könnten wir, auch wenn er nicht 13, 23 und 20, 2 als der Lieblingsjünger bezeichnet würde, daraus schliessen, dass wir in der Apostelgeschichte den Johannes genau in demselben

innigen Verhältnis zu Petrus stehend finden, wie in den drei angeführten Stellen des 4. Ev. den „andern Jünger.“ Wie in den drei in Rede stehenden Stellen der andere Jünger als der Busenfreund des Petrus erscheint, so finden wir auch Act. 3, 1—4, 22 und 8, 14 die beiden Apostel Petrus und Johannes im vertrautesten Umgang nicht mit ihren leiblichen Brüdern, obgleich jeder von ihnen einen solchen im Apostelkreise hatte, sondern untereinander. Dies würde, auch wenn über den Lieblingsjünger sonst nichts zu ermitteln wäre, kaum einen Zweifel darüber gestatten, dass der andere und Lieblingsjünger, welcher schon durch die Verschweigung seines Namens als der Verfasser des 4. Ev. zu erkennen ist, Johannes war.

Diese unmittelbaren und mittelbaren Selbstzeugnisse bilden, soweit es sich um innere, im Ev. selbst liegende Merkmale handelt, die Grundlage, auf welcher die Überzeugung von der johanneischen Abfassung des 4. Ev. ruht. Diese Grundlage ist so fest, dass nur sehr starke innere oder äussere Gegengründe sie zu erschüttern im stande wären. Ob solche vorhanden sind, muss das Folgende zeigen.

Zweite Unterabteilung: Widerlegung der inneren Gründe, welche gegen den johanneischen Ursprung des 4. Evangeliums geltend gemacht werden.

Kap. 4. **Anstösse welche an allerlei geschichtlichen oder geographischen Angaben im 4. Evangelium genommen werden und ähnliches.**

Die Untersuchung dieser Dinge gehört streng genommen in den Teil unserer Arbeit hinein, welcher von der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des 4. Ev. handelt. Indessen sie werden oder wurden gewöhnlich bei der Frage nach dem Verfasser besprochen und so glauben auch wir dieselben hier nicht ganz umgehen zu können.

Man hat im 4. Ev. geographische Irrtümer gefunden, wie sie bei einem Palästinenser und Zeitgenossen Jesu undenkbar sein sollen: Bethanien jenseits des Jordans, Enon nahe bei Salim, welche Orte nach Bretsch. Baur u. a. gar nicht existierten, Sychar statt Sichem, *γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρίας* was nach Bretsch. heissen soll: ein Weib aus der Stadt Samaria, nicht aus dem Lande, und geographische Unwissenheit verraten soll, da die Stadt Samaria zu weit weg lag, wobei er übersieht, dass Städtenamen fast nie den Artikel haben, sondern nur Ländernamen; ferner 5, 2 der Teich Bethesda, von welchem ungeachtet seiner wunderbaren Heilkraft weder bei Josephus noch sonstwo eine Kunde sich finde, endlich Siloah, dessen falsche Deutung „gesandt“ ebenso wie *χείμαρρος τοῦ κέδρου* = Cedernbach mangelhafte Kenntnis der hebräischen Sprache verraten soll.

Heutzutage ist es von diesen Einwendungen fast ganz stille geworden. Jmmerhin mag aber darüber Folgendes gesagt werden. Das Vorkommen sonst unbekannter Ortsnamen beweist nicht nur nicht gegen, sondern sogar für die Augenzeugenschaft des Verfassers. Würde der Verfasser gar keine eigentümliche Kenntnis der Örtlichkeiten an den Tag legen, so würde man nicht mit Unrecht schliessen, dass er seine Ortskenntnis nur aus fremden Quellen geschöpft habe, also kein Augenzeuge gewesen sei. Damit, dass er eigentümliche, aus anderen Quellen nicht zu schöpfende Ortskenntnisse an den Tag legt, erfüllt er eine der Bedingungen, welche an einen Augenzeugen gestellt werden müssen, weshalb diese Ortsangaben auch oben unter den mittelbaren Zeugnissen für die Echtheit angeführt wurden. Etwas anderes wäre es freilich, wenn sich beweisen liesse, dass jene Orte nicht existierten. Wenn aber das ohne Weiteres aus dem sonstigen Nichtvorkommen geschlossen wird, so sieht die blinde Voreingenommenheit gegen den Evangelisten doch gar zu plump unter dem Mantel der Wissenschaft hervor. Was insonderheit Bethanien jenseits des Jordans betrifft, so kennt der Verfasser das bei Jerusalem gelegene Bethanien so gut, dass von einem Irrtum keine Rede sein kann, es müsste sich denn nur um einen Schreibfehler handeln. Auch bei Sychar ist eine Verwechslung mit Sichem undenkbar. Wer zwei Namen mit einander verwechselt, der vertauscht immer einen unbekannten mit einem bekannten, aber nicht einen bekannten mit einem unbekannten Namen*). So hätte ein mit den Örtlichkeiten unbekannter wohl aus Sychar Sichem machen können, nimmermehr aber würde er aus Sichem Sychar gemacht haben. Denn dass Sichem dem Verfasser bekannt war, ist bei seiner Kenntnis des A. T. gar nicht zu bezweifeln. Entweder hat man es also hier mit einem sonst unbekannten Städtchen zu thun, oder Sychar ist eine populäre Verdrehung von Sichem. In beiden Fällen aber zeigt der Name eine sehr genaue Bekanntschaft mit den Verhältnissen an. Wenn die Deutung von Siloah = gesandt, wirklich sprachlich unmöglich sein sollte, so beweist sie doch nur, dass der Verfasser im Geiste seiner Zeit falsch etymologisiert hat, um einen mystischen Sinn in den Namen hineinzubringen, nicht aber, dass er der hebräischen Sprache nicht vollkommen mächtig war. Was endlich *χείμαρρος τοῦ κέδρου* betrifft, so ist in dieser Stelle die Lesart so unsicher und zwischen *τοῦ κέδρου*, *τοῦ κεδρών* und *τῶν κέδρων* schwankend, dass die Annahme Ebrards viel für sich hat, der Verfasser habe *τοῦ κεδρών* geschrieben, Abschreiber aber haben teils *τοῦ κέδρου* teils *τῶν κέδρων* daraus gemacht.

Aber auch einen bei einem Apostel undenkbaren geschichtlichen Irrtum glaubt man dem Verfasser nachweisen zu können, das ist der zweimal (1, 51 und 18, 13) von Kaiphas vorkommende Ausdruck: Hohepriester desselbigen Jahrs, worin liege, dass Kaiphas nur 1 Jahr

*) Eine Frau in einem Kurorte sagte: Heute spielt die Musik im „Babylon" statt im Pavillon. Statt Mac Mahon sagen viele Leute „Max Mahon" u. s.w.

lang Hohepriester gewesen sei, während er nach Josephus während der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu und im ganzen 11 Jahre lang im Amte war. Die Erklärung von Bengel, Lücke, Meyer, Schanz, Weiss und vielen andern, wonach nur dieses Jahr als ein besonders denkwürdiges hervorgehoben werden sollte, würde nur dann befriedigen, wenn die Lehrthätigkeit Jesu nur ein Jahr gedauert hätte, was doch gerade nach dem 4. Ev. nicht der Fall ist. Irgend etwas Einjähriges setzt *ἐνιαυτοῦ* unter allen Umständen voraus, sonst würde ein unbestimmterer Ausdruck, etwa *καιροῦ* stehen. Auch der Hinweis darauf, dass die Vorgänger des Kaiphas, Eleazar, Simon und Ismael wirklich nur ein Jahr lang oder noch kürzer regierten, genügt nicht. Nach Gfrörer, Pfleiderer, Holtzm. u. a. soll sich der Ausdruck aus der kleinasiatischen Sitte, von Jahr zu Jahr einen Hohepriester für den neuen Tempel des Kaiserkults zu bestellen, nach welchem in der ganzen Provinz Asia das Jahr bezeichnet wurde (Mommsen, Röm. Gesch. V 318) erklären. Allein bei der genauen Kenntnis jüdischer Gesetze, Sitten und Einrichtungen, wie sie der Evangelist sonst an den Tag legt und wie sie oben selbst von O. Holtzm. anerkannt wurde, ist ein Irrtum in dieser Frage nicht so leicht denkbar, weshalb selbst Holtzm. K. 160 hinzufügt, genaueres Wissen könnte dem Verfasser selbst immerhin vorbehalten bleiben. Bedenkt man nun, dass Luc. 3, 2 Hannas und Kaiphas nebeneinander als Hohepriester genannt werden und dass Acta 4, 6 Hannas wieder als Hohepriester vorkommt, dem Kaiphas nur in Verbindung mit zwei sonst unbekannten Gliedern der hohepriesterlichen Familie und ohne Titel nachfolgt, so wird eine vorurteilsfreie Kritik sich der Überzeugung nicht verschliessen können, dass der Verfasser des 4. Evangeliums mit seiner Anschauung vom jährlichen Wechsel des Hohepriesteramtes recht haben wird. Baur freilich erklärt S. 333 einfach, der Verfasser habe die Vorstellung, dass das Hohepriesteramt zwischen Hannas und Kaiphas gewechselt habe, aus jenen beiden Lukasstellen sich gebildet. Allein damit ist das Rätsel nicht gelöst, sondern verdoppelt, denn man begreift nicht, wie Lukas dazu kommen konnte, Hannas und Kaiphas zugleich Hohepriester sein zu lassen, wenn sie es nicht wirklich waren und man begreift nicht, wie Johannes hierin sich an Lukas anschliessen konnte, zumal ein ähnliches Verhältnis aus der früheren Geschichte nicht bekannt ist. Man wird also annehmen dürfen, dass Kaiphas kraft freier Übereinkunft seinen Schwiegervater Hannas am Hohepriesteramte teilnehmen liess, hauptsächlich in der Weise, dass sie in der Darbringung des jährlichen Versöhnungsopfers mit einander abwechselten, obgleich natürlich den Römern gegenüber nur Kaiphas das Amt repräsentieren konnte. So schon Ebrard in Olshs. Komm., auch hat Wieseler StKr. 1875 S. 554 gegen Schürer nachzuweisen gesucht, dass Staatsamt und Tempelamt damals von einander unabhängig waren, und Delf. hat aus Joseph. Bell. jud. IV, 3, 6 geschlossen, dass aus gewissen Geschlechtern heraus nach bestimmter

Ordnung und Reihenfolge der Hohepriester designiert d. h. derjenige bestimmt worden sei, welcher das Oberhaupt des Kultus sein sollte.

In neuerer Zeit hat man dem Evangelisten noch die verschiedensten anderen Vorwürfe gemacht. Holtzm. K. 15 findet in 6, 3 vrgl. mit V. 15 geographische Unklarheit, weil Jesus nach V. 15 wieder auf den Berg geht, den er doch schon V. 3 bestiegen und seither nicht verlassen hatte. Allein hier liegt keine Unklarheit über die örtlichen Verhältnisse vor, sondern einfach eine Ungenauigkeit in der Darstellung, indem der Evangelist das dazwischen hinein erfolgte Herabsteigen zu erwähnen versäumt hat. Mit der Frage nach der Echtheit des Evangeliums hat dieser Umstand nichts zu schaffen, da die Ungenauigkeit um nichts begreiflicher wird, wenn man das Ev. dem Johannes abspricht, als wenn man es ihm zuspricht. Weiter nehmen Delf., Holtzm. u. a. daran Anstoss, dass der „andere Jünger“ nach 18, 15 dem Hohepriester *γνωστός* war. Zu dem galiläischen Zebedaiden soll dieser Zug gar nicht passen. Man kann und muss unumwunden zugestehen, dass dieser Ausdruck vom Zebedaiden gebraucht auffallend ist. Aber er ist es bei weitem nicht in dem Masse, dass daraus ein ernsthafter Grund zur Anfechtung des Evangeliums zu machen wäre. Selbst wenn man *γνωστ. τῷ ἀρχ.* nicht als ungenauen Ausdruck für *τοῖς τοῦ ἀρχ.* gelten lässt und die Beziehung auf eine im Fischhandel begründete Bekanntschaft mit der Dienerschaft des Hohepriesters (obgleich nur diese hier in Betracht kommt) abweist, selbst wenn man *γνωστός* sogar mit „verwandt“ übersetzt, ist kein Grund vorhanden, darum an der johanneischen Abfassung ernstlich zu zweifeln. Es geschieht auch manchmal etwas Auffallendes in der Welt, nur Unmögliches geschieht nicht. Dass aber Bekanntschaft oder selbst Verwandtschaft zwischen dem galiläischen Fischer und dem jerusalemischen Hohepriester unmöglich gewesen sei, kann niemand behaupten. Und wenn die arme Maria in dem galiläischen Nazaret den gleichfalls in Judäa wohnenden Priester Zacharias zum Vetter haben konnte, warum sollte nicht auch der, wie es scheint vermögliche Zebedäus mit dem Hohepriester irgend welche Familienverbindung gehabt haben können? Ganz grundlos ist vollends der Anstoss, welchen man an *τὰ ἴδια* 19, 27 genommen hat, sofern man darin finden wollte, dass der Lieblingsjünger in Jerusalem ein eigenes Haus besessen habe. Das muss in *τὰ ἴδια* durchaus nicht liegen, sondern *τὰ ἴδια* bedeutet nur den Ort, wo der Betreffende jeweilig gerade ist oder sein soll, wobei es ganz dahingestellt bleibt, ob dieser Ort ein eigenes Haus oder das eines Gastfreunds oder die Landstrasse oder der See ist u. s. w. Acta 1, 25 heisst es von Judas, er sei hingegangen *εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον*. Es hat aber meines Wissens daraus noch niemand den Schluss gezogen, dass Judas ein eigenes Haus oder Grundstück in der Hölle besessen habe. Einen geschichtlichen Irrtum hat O. Holtzm. 191 dem Evangelisten auch insofern nachweisen zu können geglaubt, als er in den Pharisäern nicht eine Partei, sondern einen

mit richterlichen Befugnissen ausgestatteten Stand gesehen habe 1, 24. 4, 1. 7, 32. 9, 13. Allein eine ganz ähnliche Rolle spielen die Pharisäer vielfach auch in den Synoptikern, vrgl. Mtth. 15, 1. 22, 15 ff. 27, 62 ff. Mr. 3, 6 und andere Stellen. Das ist auch nicht zu verwundern. Hatten die Pharisäer auch an und für sich keine richterliche Gewalt, so konnten sie sich doch solche anmassen, konnten namentlich bei Gericht denunzieren. Man vergleiche, wie Saulus, der doch auch nur Pharisäer war, nach Acta 8, 3 es machte.

Weiter können wir uns auf derartige Fragen hier nicht einlassen. Alle diese kleinen Angriffe waren überhaupt nur ein ziemlich unschuldiges Vorpostengefecht. Viel heftiger entbrennt der Kampf, wenn wir nun ins Auge fassen

Kap. 5. **Die Einwendungen, welche sich auf die Persönlichkeit des Verfassers beziehen.**

Der Zebedäide Johannes, wird gesagt, war nach allem, was wir aus den Synoptikern, aus der Apostelgeschichte und aus Gal. 2 von ihm wissen, ein einfacher, jeder höheren Bildung entbehrender Fischer, (Acta 4, 13) dabei ein schroffer Zelot, wie er sich namentlich Luk. 9, 49 und 54 als solchen zeige und der Name Donnerssohn Mr. 3, 17 dafür spreche. Auch in der Offenbarung mit ihren 7 Zornesschalen gebe er sich auf diese Weise zu erkennen. Er zeige ein Selbstgefühl, das überall herrschen und befehlen wolle, einen polemischen Eifer, der sich gegen alles feindlich kehre, was nicht in seinem Sinne christlich sei, einen egoistischen Ehrgeiz und eine auf die Herrlichkeit des messianischen Reiches gerichtete Denkweise Mr. 10, 35 ff. Dabei sei der geschichtliche Johannes seiner religiösen Richtung nach ein strenger Judenchrist gewesen und sei es, so lang er lebte, geblieben. Gal. 2 erscheine er als einer der Säulenapostel und stehe auf der dem Apostel Paulus entgegengesetzten Seite. Weizs. beruft sich B 482 sogar auf das Stirnband, welches Polykrates bei Euseb V, 24 dem Johannes zuschreibt, dafür, dass er Jude geblieben sei. Von dem allem sei der Verfasser des 4. Ev. gerade das Gegenteil, ein feingebildeter alexandrinischer Philosoph, wohl bewandert in den Schriften Platos, der griechischen Klassiker und namentlich Philos, auch fleissiger Theaterbesucher, der auf die Effekte der tragischen Momente gelauscht habe (Thoma S. 340, 352), dabei eine ruhige, stille, harmonisch in sich vollendete Natur (Baur 366), ein Temperament, welches keine leidenschaftliche Erregung kenne (Jül. 255), namentlich aber gehe der Evangelist in der Gesetzesfreiheit noch über Paulus hinaus, das Gesetz sei für ihn ein gänzlich überwundener Standpunkt, so sehr, dass er nicht einmal von einem Kampfe um das Gesetz mehr etwas wisse (Jül. a. a. O.). Vom Judentum fühle sich der Verfasser so völlig geschieden, dass er von den Juden rede, wie von Leuten, die ihn persönlich gar nichts angehen. Noch mehr, der Verfasser soll eine entschieden anti-

jüdische Gesinnung verraten, so sehr, dass ihm der Name Jude gleichbedeutend mit Feind Jesu geworden sei. So im wesentlichen die ganze negative Kritik von Bretsch. an bis auf die neuesten. Daher ruft Baur pathetisch aus: „Durch welch gewaltigen Umwandlungsprozess müsste er erst hindurchgegangen sein, um aus dem Johannes der ev. Geschichte, des Galaterbriefs und der Apokalypse zum Evangelisten zu werden!" Und der den Mund immer am vollsten nehmende Keim versichert I, 159 f., ein stärkerer Hohn gegen alle Geschichte und gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit sei nie gefunden worden, als die Meinung eines spielenden Umsatzes eines altgewordenen Judaisten in einen Freiheitsapostel hoch über Paulus. „Lukas und Markus haben in zwei Beispielen (damit ist Luk. 9, 49 f. = Mr. 9, 38 ff. und Luk. 9, 51 ff. gemeint), wie auch im Namen „Donnerskinder" den stürmischen jüdischen Zelotengeist des Johannes gezeichnet, ohne sich bewogen zu finden, auf Grund einer sogenannten Umwandlung eine Zurechtlegung zu versuchen oder ein anderes ergänzendes Stück einzuschieben." Ich kann mich nicht enthalten, diesen Rabulisten hier sogleich abzuführen. Denn im gleichen Werke III, 12 f. erklärt er Luk. 9, 49 f., 51 ff. für unhistorisch und sagt: „Keine einzige dieser Geschichten im einzelnen ist zuverlässig. Statt des Satzes: „wer nicht wider uns ist, der ist für uns" ist der gegensätzliche besser bezeugt: „wer nicht für mich ist, ist wider mich." Der Feuerruf der Zebedäiden über ein samaritisches Dorf ist nie ergangen und zeigt eine Ueberhebung des Machtgefühls, welches kein Jünger hatte." Man sieht daraus, dass wie für manche Leute alles Geld so für andere alle Gründe koscher sind auch diejenigen, an die sie selber nicht glauben.

Dass es eines Umwandlungsprozesses bedurfte, um aus dem Johannes der Synoptiker zu demjenigen des Evangeliums und der Briefe zu werden, das ist nun allerdings nicht zu leugnen und das braucht auch von denjenigen nicht geleugnet zu werden, welche die Identität beider behaupten. Dieser Umwandlungsprozess war ein so gewaltiger, dass die h. Schrift ihn geradezu mit dem Worte Wiedergeburt bezeichnet. Dass dieser Umwandlungsprozess nicht mit einem Schlage fertig ist, dass darum auch im Wiedergeborenen noch Züge des alten Wesens sich finden, ja, dass die geistige Individualität des Menschen von demselben überhaupt nicht berührt wird, ist gewiss. Aber wenn man den synoptischen Johannes und den des Evangeliums und der Briefe miteinander vergleicht, so fehlt es auch nicht an Zügen, welche die geistige Individualität des einen im anderen wiedererkennen lassen. Der synoptische Johannes zeigt Mr. 10, 35 ff. ein hohes Selbstgefühl; aber dass es auch dem Johannes des 4. Ev. keineswegs am Bewusstsein des eigenen Wertes gefehlt hat, wird die Besprechung des Ausdrucks „Jünger, welchen der Herr lieb hatte," zeigen. Der synopt. Johannes zeigt sich Luc. 9 als einen Mann von heftiger Gemütsart; aber auch der des 4. Ev. ist keineswegs das stille,

ruhige Wässerlein, zu welchem Baur, Jül. u. a. ihn machen wollen. Er weiss von einem Zorn Gottes 3, 36, von Leuten, für welche man nicht mehr bitten soll, I, 5, 16, lässt Jesum 2, 4 die eigene Mutter schroff abweisen, die Kaufleute zum Tempel hinauswerfen, den Königischen nicht eben sanft anfassen. Er mahnt II, 10 seine Christen, wenn einer zu ihnen komme und die rechte Lehre nicht bringe, denselben nicht ins Haus aufzunehmen, ja nicht einmal zu grüssen.*) Das sind denn doch Züge, welche den synoptischen Donnerssohn recht gut wieder erkennen lassen. Ueberhaupt ist es ein Irrtum, dass heftiger Zorn und starke Liebe nicht miteinander zu vereinigen seien. Beides sind lebhafte Gemütsbewegungen. Wer zu lebhaften Gemütsbewegungen Anlage hat, hat zu beiden Anlage, und wer keine Anlage dazu hat, hat zu beiden keine. Wird doch Liebe und Zorn in der hl. Schrift oft mit dem gleichen Worte Eifer (ζῆλος, kinah) bezeichnet. Man ist darum vollkommen berechtigt, in dem Liebesfeuer, welches Johannes im Alter zeigte, das durch den Geist Christi geläuterte und gereinigte Zornesfeuer wiederzuerkennen, welches er in seiner Jugend an den Tag gelegt hatte, zumal auch dieses kein unedler, sondern ein aus der Liebe zu Jesu entsprungener Zorn gewesen war.

Aber nun die Unkultur des galiläischen Fischers und die feine klassische besonders philosophische und theatralische Bildung des Evangelisten! Wir werden uns erlauben dürfen, auf beiden Seiten ganz bedeutende Abstriche zu machen. Was die Unkultur des Fischers betrifft, so hat ihr gegenüber schon Bleek hingewiesen auf die nicht ungünstigen äusseren Verhältnisse, in welchen die Familie des Johannes sich befunden zu haben scheine und welche einen höheren Grad von Bildung nicht unwahrscheinlich machen, auf die Frömmigkeit der Mutter der Zebedaiden, welche ihre Kinder gewiss in der Schrift unterrichtet haben werde, auf die reiche Gelegenheit, Griechisch zu lernen, welche namentlich in Galiläa gegeben war, sowie auf seinen späteren Aufenthalt in Kleinasien, wo sich seine Kenntnis des Griechischen noch vermehrt haben könne. Überhaupt wenn Jesus, der Zimmermann, predigen konnte, dass alles Volk sich verwunderte, wenn der Weber Paulus eine Beredtsamkeit entfalten konnte, welche den Landpfleger Festus zu dem staunenden Ausrufe veranlasste: Die grosse Kunst macht dich rasend, wenn der Kuhhirte Amos ein Buch schreiben konnte wie die seinen Namen tragenden Weissagungen, welches Recht hat man dann, einen Johannes ohne weiteres mit jedem anderen Fischer oder Schiffsknecht auf eine Linie zu stellen, zumal Jesus auf seine Jünger gewiss in jeder Beziehung bildend eingewirkt hat? Freilich klassische, philosophische oder gar

*) Wenn wir hier unterschiedslos Stellen aus dem Evangelium und aus den Briefen anführen, eigene Worte des Johannes und Worte und Thaten, die er von Jesu, ja selbst vom Täufer berichtet, so ist das natürlich nicht so gemeint, als ob er diese Worte und Thaten selber gemacht hätte, sondern wir thun es, weil das, was er vom Täufer und von Jesu mitteilt, auch seiner eigenen Ueberzeugung entsprochen haben muss, also auch ihn selbst kennzeichnet.

theatralische Bildung hat der Fischer vom See Genezareth sicherlich nie besessen. Aber worauf beruht denn die Meinung, dass der Evangelist sie besessen habe? Hauptsächlich auf der Voraussetzung, dass das 4. Ev. kein Geschichtswerk sei, sondern ein religionsphilosophisches Gedicht. Ob diese Voraussetzung standhält, wird sich später zeigen. Hier kann nur verhältnismässig Nebensächliches besprochen werden. Und da kommt nun die Logosidee in Betracht, von welcher man glaubt, dass der Evangelist sie nur aus Heraklit, Plato, den Stoikern, ganz besonders aber und am unmittelbarsten aus Philo geschöpft haben könne. Es ist nun zwar schon längst von Bleek, Ebrard, Meyer, B. Weiss, A. H. Franke und anderen Verteidigern des Evangeliums darauf hingewiesen worden, dass die Logoslehre schon im A. T. in der Lehre vom Engel des Herrn, in der Personifikation der Weisheit in den Sprüchen Salomos, in der Lehre vom Wort Jehovahs, in einigen Psalmen und in den Targumim ihre Wurzeln hat. Aber diese Erinnerungen haben auf die Gegner des Ev. so wenig Eindruck gemacht, dass nicht nur Thoma 194, Weizs. B. 531 f., Holtzm. E. 444 und viele andere den Alexandrinismus und Philonismus des Ev. als ausgemacht betrachten, sondern auch Keim in seinen eben so eleganten wie Weisheit triefenden Sprüchen die Abhängigkeit von Philo zu leugnen für „Kinderei" erklärt hat I S. 112. Und doch müssen alle diese Kritiker anerkennen, dass zwischen der Weltanschauung Philos und der des 4. Evangelisten ein ganz wesentlicher Unterschied besteht, so sehr, dass Franke mit Recht sagt, für Philos Weltbetrachtung könne es keinen tolleren Ungedanken geben, als das für Johannes centrale: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, doch muss Thoma 195 zugestehen, in Beziehung auf den Inhalt machen die beiderseitigen Ideen (vom Logos bei Philo und bei Joh.) einen ziemlich verschiedenen Eindruck. Der evangelische Logos habe einen konkreteren, persönlicheren, individuelleren Charakter. Doch muss selbst Weizs. bekennen, die Annahme der Logoslehre sei nicht eine einfache Übertragung, sondern eine Verarbeitung und Umgestaltung derselben. Der Logos sei in ganz anderer Weise Person geworden als bei Philo. Und doch wendet Weizs. gegen die Ableitung der Logoslehre aus dem A. T. ein: Nirgends (im A. T.) ist das Wort Gottes als eigene Hypostase gedacht noch weniger auf den Messias bezogen, was alles bei Philo gerade so zutrifft. Doch muss sogar Keim erklären, der Evangelist habe den abstrakten Ideen Philos erst „das Auge eingesetzt." Der Logos sei hier erst zu einer leibhaften Person geworden. „Dieser Logos, dort scheu zurückfliehend vor der Berührung mit körperlichen Nöten, hat hier im voraus nichts in der Welt ohne sich selbst entstehen lassen, hat dann keck für sich selbst zum Fleische gegriffen, im Fleische geleuchtet, gewirkt, gelitten etc." I 113 f.*). Hat man nun die Wahl, anzunehmen dass der

*) Das hindert den Mann mit dem feinen sittlichen Nervensystem aber gar nicht, S. 125, also schon nach 12 Seiten, zu schreiben: Man kann jetzt

Verfasser die im A. T. liegenden Wurzeln der Logoslehre weiter ausgebildet oder anzunehmen, dass er die Logoslehre Philos ganz wesentlich umgebildet habe, so ist nicht einzusehen, was uns nötigen oder auch nur berechtigen sollte, dieser Annahme vor jener den Vorzug zu geben. Denn dass er mit dem A. T. bekannt war, das wissen wir.*) Ob er die Schriften Philos kannte, wissen wir nicht. Da es nach Acta 6, 9 in Jerusalem eine Schule der Alexandriner gab, so ist allerdings eine gewisse Bekanntschaft des Evangelisten, auch wenn er Johannes ist, mit alexandrinischer Philosophie nicht undenkbar. Aber dass diese Philosophie auf ihn oder andere Christen seiner Zeit einen massgebenden Einfluss geübt habe, ist schon darum nicht zu glauben, weil die Acta 6 bezeugte Berührung der Christen mit den Alexandrinern eine im höchsten Grade feindselige war, viel mehr geeignet, die Christen für alexandrinische Ideen zu verschliessen als zu gewinnen, und weil nicht anzunehmen ist, dass der Alexandrinismus sich anderswo zum Christentum freundlicher gestellt haben werde. Es kommt noch etwas hinzu, was den angeblichen Alexandrinismus und Philonismus des Evangelisten in sehr zweifelhaftem Lichte erscheinen lässt. Bei den jüdisch-griechischen Gelehrten Alexandriens spielt die allegorische Schriftauslegung eine ungeheure Rolle. Mit welcher Zügellosigkeit die Phantasie in dieser Schriftauslegung waltete, mögen einige von Thoma S. 35 angeführte Beispiele zeigen: Quelle bedeutet bei Philo den menschlichen Verstand, Ort den göttlichen Logos, Passah den Übergang vom Unvernünftigen zur Vernunft, Sichem den sich abmühenden Asketen, die Turteltaube die göttliche Weisheit, auch den menschlichen Geist, Mara das Gesetz u. s. w. Wie gesund und wie nüchtern ist im Gegensatz dazu die Schriftauslegung des 4. Evangelisten! Von Allegorie im strengen Sinne d. h. von einer solchen Auslegung, bei welcher der Wortsinn geleugnet und der mystische Sinn als der alleingiltige angenommen wird, keine Spur. Aber auch die typische ist nur durch die 2 Stellen 3, 14 und 19, 36 vertreten, wozu höchstens noch 9, 7 gerechnet werden kann, obwohl hier keine Schriftstelle gedeutet wird. Diese Auslegungen gehen in keiner Weise über das

---

verstehen, wenn dieser Christus, weil er der Logos ist, lauter göttliche Herrlichkeit strahlt . . . . . wenn er gleich zum Eingang alles weiss, alles voraussagt, alles kann, wenn er als ein noch immer gegen die irdischen Nöte spröder philonischer Logos nicht geboren wird, nicht getauft wird, nicht ringt, nicht leidet!

*) Was die von O. Holtzm. behauptete schwache Benützung des A. T. betrifft, so finde ich bei 21 Kapiteln 16 Citate nicht wenig, begreife auch nicht wie dem Evangelisten geringe Bekanntschaft mit dem A. T. nachgesagt werden mag, da er doch auch nach O. Holtzm. ein geborener Jude war. Übrigens kommen hier eigentlich nur die Stellen in Betracht, in welchen der Verfasser selbständig citiert, nicht diejenigen in welchen die im Ev. redend auftretenden Personen citieren, denn diese Citate waren ihm, wofern er diese Reden nicht selbst gemacht hat, gegeben. Solcher Stellen finde ich im 4. Ev. 8, (2, 17. 12, 15. 38. 40. 19, 24. 28. 36. 37.) im Ev. Mtth. 11, also in Anbetracht der beiderseitigen Kapitelzahl ein ganz angemessenes Verhältnis.

hinaus, was schon in den Synoptikern z. B. Mtth. 12, 40 und noch mehr Mtth. 2, 15. 23 zu finden ist und bleiben entschieden hinter dem zurück, was Paulus 1. Kor. 9, 9. Gal. 4, 22 ff. in dieser Beziehung bietet, Paulus, den man doch in der Regel nicht zum Alexandriner macht. Ein Schriftsteller, welcher das A. T. so besonnen und nüchtern anwandte, hatte von der Luft Alexandriens sicherlich nicht mehr eingeatmet, als man auch in Jerusalem, in Galiläa, überhaupt in der ganzen Welt einatmen konnte. Mit Recht sagt in dieser Beziehung Reuss 236: „Es ist gestritten worden, ob die den gewöhnlichen Kreis urchristlichen Denkens übersteigenden Ideen dem Verfasser eigen oder von ihm anderswoher entlehnt seien, vielleicht einer vor- oder ausserchristlichen Philosophie. Solche Ideen, das Verhältnis Gottes zur Welt betreffend, lebten schon in den Schulen des Judentums und wurzelten in dessen heiligen Büchern."

Die heftigsten von der Persönlichkeit des Verfassers ausgehenden Angriffe sind aber diejenigen, welche sich auf sein Verhältnis zum Judentum bezw. auf seinen Antijudaismus beziehen. Der Evangelist redet vielfach von den Juden wie von Fremden, wie von Leuten, die ihn gar nichts angehen. Er braucht Ausdrücke wie: Reinigung der Juden 2, 6, Passah der Juden 2, 13. 11, 55, Obersten der Juden 3, 1, Fest der Juden 5, 1. 6, 4. 7, 2, Hohepriester der Juden 19, 21, Rüsttag der Juden 19, 42. Er lässt Jesum vom Gesetz wie von einem fremden reden: Euer Gesetz 8, 17. 10, 34; Moses hat euch das Gesetz gegeben 7, 19, ihr Gesetz 15, 25. Diese Ausdrücke hat schon Bretsch. und nach ihm Baur, Hilg. und alle Kritiker bis auf Holtzm. E. 456 Jül. 255 u. a. gegen die Echtheit geltend gemacht und selbst entschiedene Verteidiger des Ev. haben sich dadurch sehr imponieren lassen. Nach M—W 23 wäre der Evangelist im Laufe der geschichtlichen Entwicklung seiner eigenen jüdischen Vergangenheit fremd geworden und nach Ebrard stammt das Ev. aus einer Zeit, in welcher der Name Jude nicht mehr Volksname sondern nur noch Religionsname war. Allein die angeführten Ausdrücke haben im Munde eines Juden durchaus nichts Befremdliches. Franke hat S. 22 an Matth. 28, 15. Mr. 7, 3. Luc. 7, 3. 23, 51. Acta 12, 3. 21, 11, 2 Kor. 11, 24 namentlich aber an Philo und Josephus erinnert, „die doch auch Juden waren" und von welchen namentlich der letztere im jüdischen Krieg fast auf jeder Seite von *οἱ Ἰουδαῖοι* redet. Auch in der Litteratur der Gegenwart fehlt es an analogen Beispielen nicht. Moltke schreibt in seinem „deutsch-französischen Krieg" S. 18: „33 Geschütze fielen in die Hände der Deutschen," ähnlich S. 23, S. 25 und durch das ganze Buch hindurch fort. Es ist zu bezweifeln, ob er auch nur ein einzigesmal „wir" oder „die Unsern" oder etwas ähnliches sagt. Und Luther sagt in einem sehr bekannten Worte: „Ihr Deutsche dürft nicht denken, dass ihr das Evangelium ewig haben werdet." So schreiben Deutsche von Deutschen und an Deutsche. Nimmt man

noch hinzu, dass der Evangelist aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst für einen nichtjüdischen Leserkreis schrieb, so hört vollends alles Befremdende des Ausdrucks auf und man hat dann ein schlagendes Seitenstück an Acta 25, 8, wo Paulus vor Festus erklärt, er habe sich nicht am Gesetze der Juden versündigt. Doch mag immerhin in Stellen, wie 11, 8. 13, 33 der Ausdruck unhistorisch und vom Evangelisten eingetragen sein. Notwendig ist diese Annahme nicht, namentlich 11, 8 kann der Ausdruck Juden im Sinne von Judäer im Gegensatz zu Galiläer verstanden werden. Aber unstatthaft ist sie auch nicht. Noch grundloser ist der Anstoss, welcher an Ausdrücken wie „euer Gesetz“ genommen wird, denn es finden sich im N. T. Ausdrücke in Masse, die den in Rede stehenden analog sind und bei denen noch niemand in den Sinn gekommen ist, ähnliche Schlüsse zu ziehen. Mtth. 5, 16. 45. 48. 6, 6. 8. 14. 15. 18. 26. 32. 7, 11. 10, 20. 29. 18, 14. Luc. 12, 32 gebraucht Jesus den Ausdruck „euer Vater“ oder „dein Vater“. Sollte er damit sagen wollen, dass Gott nur der Vater seiner Zuhörer, nicht aber sein Vater sei? Mtth. 23, 32 bezeichnet Jesus und Acta 7, 51. 52 Stephanus die Vorfahren des jüdischen Volkes mit „eure Väter“. Gewiss wollen sie damit nicht sagen, dass diese Väter die ihrigen nicht seien, denn Stephanus sagt von denselben Personen V. 38 und 39 auch wieder „unsere Väter“. In allen diesen Fällen erklärt sich der Gebrauch des Pronomens 2. Person daraus, dass der Redende ein ganz besonderes Interesse daran hat, das Verhältnis hervorzuheben, in welchem die Angeredeten zu dem mit dem Pronomen verbundenen Substantiv stehen. So sagt Jesus „euer Gesetz“, weil er betonen will, dass das Gesetz, aus welchem er argumentiert, von den Gegnern selbst anerkannt werde. Zu 7, 19 vergleiche man insbesondere, wie Jesus Mr. 10, 3 sagt: Was hat euch Moses befohlen? Die ganze Grundlosigkeit der Einwendung wird aber vollends am klarsten, wenn man bedenkt, dass, die Richtigkeit derselben vorausgesetzt, ein nichtjüdischer Schriftsteller ebensowenig so hätte schreiben dürfen, wie ein jüdischer. Die Stellen 8, 17. 10, 34. 7, 19. 15, 25 enthalten alle Reden Jesu, nicht Worte des Evangelisten. Würden also diese Ausdrücke wirklich eine die Zugehörigkeit zum Volke Israel ausschliessende Entgegensetzung enthalten, so hätte der angeblich nichtjüdische Verfasser seinen eigenen Standpunkt in der gedankenlosesten Weise dem redenden Jesus untergeschoben, der ja auch nach seiner Darstellung ein Jude war, ganz abgesehen davon, dass heutzutage allgemein anerkannt ist, dass der Verfasser sich schon durch die Sprache als gebornen Juden verrät.

Freilich man glaubt, der Verfasser sei wohl ein geborener Jude, aber ein gänzlich entnationalisierter, der zum Feinde seines eigenen Volkes geworden war, man glaubt, ihm schroff antijüdische Gesinnung nachsagen zu können. Dieser Punkt spielt eigentlich schon in den Lehrbegriff des 4. Ev. hinein, welcher hier noch nicht besprochen werden kann. Doch kann der Gegenstand auch hier nicht ganz über-

gangen werden und mag daher Folgendes darüber gesagt sein. Man hat es bezeichnend gefunden, dass der stehende Name, mit welchem die Gegner Jesu im 4. Ev. bezeichnet werden, so verschiedenen Klassen sie auch angehören, der Name „Juden“ sei. Man habe Stellen, wo der Name nur die Synhedristen bezeichnen zu können scheine, dann solche, wo er mit „Pharisäer“ wechsle, während der Evangelist sonst diese und die „Obersten“ unterscheide, ferner solche, wo er nur die Bewohner der Hauptstadt bedeuten könne, während der Evangelist sonst diese und die Obersten unterscheide, endlich auch solche, wo „die Juden“ sogar mit „das Volk“ wechsle, welchem sie sonst wieder entgegenstehen. Für alle Gegner Jesu, wo sie immer vorkommen, sei diese Bezeichnung gewählt. Bei den Synoptikern komme diese Bezeichnung für irgend welche Gegner Jesu gar nicht vor, sie bezeichnen sie immer bestimmt und gesondert, nur bei Johannes werden alle möglichen Gegner unter dem einen Namen „Juden“ zusammengefasst. So Fischer Tüb. Ztschr. f. Theol. 1840 und ihm nach Baur 317 und mit mehr oder weniger Entschiedenheit alle negativen Kritiker. Am stärksten ist der angebliche Antijudaismus des 4. Ev. wohl von Hilg. betont worden. Nach ihm Ev. 232 betrachtet der Evangelist ohne irgend welche Rücksicht auf die alttestamentliche Offenbarungsreligion die ganze vorchristliche Zeit als die ungebrochene Herrschaft der Finsternis über die Strahlen des göttlichen Lichtes 1, 5. Wie nach Köstlin, so geht auch nach Hilg. ZwTh. 1885, 412 der Evangelist 1, 17 in der Verwerfung des Gesetzes noch über Paulus hinaus, indem er das Gesetz der Unwahrheit beschuldigt. Den Juden spricht der johanneische Christus nach Hilg. ZwTh. 1880, 29 die Erkenntnis des wahren Gottes wiederholt ab 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3, was selbst Paulus nicht gethan habe. Kap. 5, 17 werde der Vater Christi vom Weltschöpfer der Gesetzesreligion unterschieden ZwTh. 1882, S. 220 f., welcher nach der Schöpfung ausruhe und den Sabbath als Ruhetag eingesetzt habe. Kap. 5, 37 rühre Jesus die alttestamentliche Grundlage des Judentums an, ebenso 6, 31. 32. Kap. 10, 8 werden die Propheten geradezu als Diebe und Räuber bezeichnet. Der Evangelist wisse nicht mehr wie Paulus Röm. 7, 14, dass das Gesetz geistlich ist und stimme nicht mehr mit Paulus, welcher Röm. 3, 31 noch schreibe: Heben wir das Gesetz auf durch den Glauben? Nein, sondern wir richten das Gesetz auf. ZwTh. 1885, 412.

Auch die beiden Holtzm., obwohl sie die judenfreundlichen Stellen des Ev. nicht verschweigen, finden doch in demselben einen Antijudaismus, welcher nicht nur die Abfassung durch den Zebedaiden, sondern überhaupt im 1. Jahrhundert ausschliesse. O. Holtzm. findet es S. 75 und 80 merkwürdig, dass der Höhepunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu im 4. Ev. mit dem Augenblicke zusammenfalle, da hellenistische Festgenossen Jesum zu schauen begehren, und S. 193 hebt er hervor, dass die Juden regelmässig als Hauptgegner Jesu be-

zeichnet werden, die ihn bei der Tempelreinigung zur Rede stellen, mit ihm streiten, dass er den Sabbath breche u. s. w. u. s. w. Auch nach H. Holtzm. E. 456 repräsentirt das 4. Ev. eine Stufe des Universalismus, welche selbst über die paulinische hinausgeht 3, 16. 17. 4, 23. 24. Man verspüre nichts mehr von der wehmütigen Klage Jesu um sein Volk, Luc. 19, 41—44, von der Sympathie des Paulus für seine Brüder Röm. 9, 3, ein unwiderrufliches Verwerfungsurteil sei über das Judentum ausgesprochen 12, 38—40. Keine dereinstige Bekehrung, wie Röm. 11, 25, werde dem Volke vorbehalten. Im sprechenden Kontraste mit dem doch auch erst nach 70 geschriebenen Matthäus habe bei Johannes der volkstümliche israelitische Tempelkult und Jerusalem als lokales Zentrum der religiösen Institutionen ihre Rolle völlig ausgespielt 4, 21. Abgesehen von der kleinen Zahl der glaubig Gewordenen, welche nun als *οἱ ἴδιοι* 13, 1 an die Stelle der einstigen *ἴδιοι* 1, 11 treten, sind die Juden nur noch dem Namen nach Abrahams Kinder, der Sache nach des Teufels Kinder 8, 41—47 u. s. w. Auch Jül. meint, das Wort Röm. 3, 1 f. von dem Vorzug des Gesetzes hätte der Verfasser des 4. Ev. nicht schreiben können.

Bevor wir an die Beurteilung dieser Aufstellungen gehen, vergegenwärtigen wir uns zunächst die Gegeninstanzen. Diese sind ebenso zahlreich, als gewichtig. Es ist eben von *ἴδιοι* des Logos die Rede gewesen 1, 11. Darunter wollen zwar einige Erklärer, z. B. Keim, Reuss, Weizs., Holtzm. (K. 33, abweichend von der ein Jahr vorher geschriebenen Stelle Einl. 456) die Menschen verstehen, aber die meisten Erklärer, auch Baur 316, Hilg. Ev. 232, erkennen an, dass unter den *ἴδιοι* die Juden zu verstehen sind und diese Auffassung ist auch ganz notwendig, sowohl um des Gedankenfortschritts willen, als auch darum, weil zu der Zeit, als das Ev. geschrieben wurde, wohl von den Juden, nicht aber von den Menschen überhaupt die Verwerfung des Logos als geschichtliche Thatsache ausgesagt werden konnte. Im gleichen Kap. V. 47 sagt Jesus zu Nathanael: Siehe da, wahrhaftig ein Israelit, in welchem Trug nicht ist. Der Name Israelit ist also dem Verfasser ein Ehrenname, gleichbedeutend mit einem wahrhaftigen, aufrichtigen Menschen. Als Ehrenname erscheint der Name Israelit auch wieder 3, 10, wo Jesus dem Nikodemus vorhält: Du bist ein Lehrer in Israel und weisst das nicht! Ein Lehrer in Israel ist also für den Evangelisten ein Mann, von welchem Verständnis in religiösen Dingen erwartet werden kann. Wiederholt wird berichtet, dass Jesus jüdische Feste besuchte, also am jüdischen Gottesdienste Anteil nahm. Kap. 2, 14 ff. nennt er den Tempel das Haus seines Vaters und reinigt ihn, was doch ein lebendiges Interesse für den jüdischen Gottesdienst voraussetzt, und die Jünger erinnern sich dabei an das Wort: Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen, worin wieder Anerkennung des Tempels als des Hauses Gottes liegt. Nach 4, 22 kommt das Heil von den Juden, mit welchen sich Jesus in den Worten „wir wissen, was wir anbeten“ in eins zusammen-

fasst.*) Nach 5, 39 zeugt die Schrift, d. h. das A. T. von Jesus, hat also eine hohe, für den Glauben an ihn propädeutische Bedeutung. Das Gleiche liegt in V. 46: Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir. Abraham, der leibliche Stammvater der Juden, hat gute Werke gethan 8, 39 und sich gefreut, den Tag der Erscheinung Jesu auf Erden zu sehen. Die Schrift kann nach 10, 35 nicht gelöst

---

*) Bei dieser Stelle hat sich freilich Hilg. alle Mühe gegeben, sie in entgegengesetztem Sinne auszulegen. Ev. 261 f. sagt er: Die Antwort Jesu (V. 21) stelle sich so wenig auf die eine oder auf die andere (d. h. jüdische oder samaritische) Seite, dass sie vielmehr beide Kulte als vergänglich darstelle. An die Stelle dieser beiden örtlich gebundenen Kulte solle vielmehr die geistige Gottesverehrung treten. „Ihr“ bedeute die Israeliten beider Religionsformen (Samariter und Juden) und „wir“ drücke das christliche Bewusstsein aus. Auf Luthardts Einwendung, nicht dass die Juden, sondern dass die Christen Recht haben, würde bei dieser Anslegung begründet mit dem Satze, dass das Heil von den Juden kommt, erwidert Hilg. ZwTh. 1880 S. 27 f.: Keineswegs, sondern mit dem Satze, dass das Heil wohl von den Juden herkomme, aber über die örtliche Beschränktheit auch ihres Kultus hinausgehe. Und ZwTh. 1882 S. 220 wiederholt er, den Israeliten überhaupt, auch den Juden, muss das Wort gelten: Ihr betet an, das ihr nicht wisset und die Worte „wir beten an, was wir wissen“ können schlechterdings nur Ausdruck des christlichen Bewusstseins sein. Samaritismus und Judaismus stelle der johanneische Christus ganz gleich, nur den Vorzug lasse er diesem, dass das Heil aus den Juden sei, äusserlich aus diesen hervorgehe, allein er hebe diesen Vorzug sofort wieder auf durch die Vergänglichkeit auch dieser Art der Gesetzesreligion. Es ist klar, dass bei dieser Auslegung der Satz „das Heil kommt von den Juden“ nicht nur völlig überflüssig, sondern geradezu störend ist, da die durch ὅτι eingeleitete Begründung nur allein in den Worten: ἀλλὰ ἔρχεται etc. liegt, weshalb Hilg. ihn durch ein eingeschaltetes „wohl“ oder zwar zur Nebensache herabdrücken muss. Diese Einschaltung ist aber, abgesehen davon, dass kein μέν dasteht, darum ganz unmöglich, weil der Satz „das Heil kommt von den Juden“ durch sie den Sinn eines an die Samariterin gemachten Zugeständnisses bekommt, während es doch dieser nicht in den Sinn gekommen war, das zu behaupten. Sodann ist es zwar ganz richtig, dass mit den Worten „aber es kommt die Stunde u. s. w.“ ein dem Judentum eingeräumter Vorzug wieder aufgehoben wird. Aber dieser Vorzug kann doch nicht nur darin bestehen, dass das Heil „äusserlich aus ihm hervorgeht,“ denn wenn dieses Hervorgehen ein rein äusserliches und zufälliges wäre, so dass das Heil ebensogut aus den Samaritern oder Heiden hervorgehen könnte, so wäre es gar kein Vorzug. Der Vorzug muss vielmehr darin bestehen, dass die Juden wissen, was sie anbeten und darum für das Heil in ganz anderer Weise als Samariter und Heiden innerlich vorbereitet sind, natürlich nur die wahren, frommen Juden, nicht die entartete Volksmasse. Es ist ein offenbarer Widerspruch, wenn Hilg. V. 23 den Vorzug der Juden aufgehoben werden lässt und doch nicht anerkennt, dass ihnen V. 22 ein wirklicher, kein bloss scheinbarer Vorzug eingeräumt wird. Der Sinn ist also: Ihr Samariter betet an, was ihr nicht wisset, wir Juden beten an, was wir wissen, denn das Heil kommt von uns Juden, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht ganz anders als ihr innerlich für dasselbe vorbereitet wären. Aber es kommt die Stunde, da auch unsre jüdische Gottesverehrung durch eine höhere abgelöst werden wird, denn eine eigentliche Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ist auch sie noch nicht. Es ist also ganz unleugbar, dass Jesus sich hier mit den Juden zusammenfasst und dass er den Juden einen grossen, wenn auch keinen bleibenden Vorzug vor den Samaritern einräumt. Auch Holtzm. K. 79 erkennt an, dass das Judentum hier als legitime Vorstufe des Christentums proklamiert werde.

werden, ist also unverbrüchliches Gotteswort. Bei allen wichtigen Vorkommnissen im Leben Jesu wird darauf hingewiesen, dass hier die Schrift erfüllt worden sei. Dazu kommt, dass Jesus 1, 49 als König Israels bezeichnet wird und sich bezeichnen lässt, als solcher in Jerusalem einzieht und sich vom Volke begrüssen lässt 12, 13, als solcher von den Juden verklagt und von Pilatus verurteilt wird 18, 33. 39. 19, 3. 12. 15. 19. Dass er anderswo (6, 15) die Würde des Judenkönigs ablehnt, beweist nicht, dass er überhaupt nicht Judenkönig sein wollte, sondern nur, dass er kein solcher König sein wollte, wie die Mehrheit des jüdischen Volkes in ihrer fleischlichen Versunkenheit ihn begehrte. Von besonderer Bedeutung ist auch die Stelle Joh. 11, 51, wo der Evangelist dem Kaiphas als dem Hohepriester desselbigen Jahres prophetische Erleuchtung zuschreibt. Welch eine Hochachtung vor dem Hohepriesteramte und damit vor dem ganzen alttestamentlichen Kulte setzt das voraus, wenn er dieses Amt als ein Organ göttlicher Offenbarung betrachtet, selbst da, wo der Träger desselben am allerwenigsten würdig war, ein solches zu sein!

Dieser Menge von Zeugnissen gegenüber, die sich leicht noch vermehren liesse, können nun die Instanzen, welche für den angeblichen schroffen Antijudaismus des 4. Ev. geltend gemacht werden, in keiner Weise standhalten. Was zunächst den Ausdruck „Juden“ betrifft, so ist es nicht richtig, dass die Juden überall als die Feinde Jesu dargestellt werden. Wenn von Reinigung der Juden, Passah der Juden, Fest der Juden, Oberster der Juden, Begräbnis der Juden, von Juden, die zu Maria und Martha kommen, um sie zu trösten, und drgl. die Rede ist, so ist der Name Jude in ganz neutralem Sinne gebraucht, ohne dass irgendwelche Feindseligkeit gegen Jesus darin liegen würde. Wiederholt ist sogar von glaubigen Juden die Rede und wenn auch dieser Glaube 8, 31 ein blosser „Minutenglaube“ sein mag, (Hilg. ZwTh. 1885, 409) so ist doch 11, 45 und 12, 11 nicht das Geringste davon angedeutet, dass er nicht von Dauer gewesen sei; auch ist ein blosser Minutenglaube immer noch etwas ganz anderes, als Feindschaft. Kap. 10, 19—21 ist eine Zwietracht unter den Juden und ein Teil derselben nimmt für Jesum Partei und 4, 9 wird Jesus selber ein Jude genannt. Es ist also ganz falsch, wenn Fischer S. 128 behauptet, dass die Juden „immer“ als unglaubig und unverständig geschildert seien, oder Weizs. B 524 dass mit dem Namen Jude überall das volle Bild des hartnäckigen und verwerflichen Unglaubens sich verbinde. Auf der anderen Seite werden die Feinde Jesu keineswegs „immer“ Juden genannt (Fischer 130). Kap. 4, 1 wird Jesus von den Pharisäern bedroht, 7, 32 von den Pharisäern und Hohepriestern, 8, 13 erscheinen wieder die Pharisäer als die Feinde Jesu, ebenso in dem ganzen Abschnitt 9, 13—40, ebenso 11, 46. 47. 57. 12, 19. 42. 18, 3. In den meisten dieser Stellen werden mit den Pharisäern die Hohepriester verbunden, die 19, 6. 15. 21 auch für sich allein als die Feinde Jesu auftreten. Die

gleiche Rolle spielen 7, 26. 48 die Obersten. Es ist also durchaus nicht an dem, dass im 4. Ev. die Begriffe Jude und Feind Jesu sich vollkommen decken würden. Wenn aber an einer namhaften Zahl von Stellen beide Begriffe als gleichbedeutend behandelt werden, so hat das seinen Grund darin, dass Johannes vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu in Judäa schildert. Nicht als ob Jude im 4. Ev. überall gleich Judäer im Gegensatze zu Galiläer wäre. Aber in Judäa wohnte doch das eigentliche jüdische Vollblut, während die Galiläer mehr oder weniger als Halbblutjuden angesehen wurden. In Judäa besass auch die Hierarchie einen viel grösseren Einfluss, als in dem entfernten Galiläa und darum überwog hier die Feindschaft gegen Jesum, während man in Galiläa, auch soweit man nicht an seine Messianität glaubte, ihm wenigstens im allgemeinen freundlich gesinnt war, Mr. 8, 28. Weil also der Evangelist fast immer nur die Juden in Judäa im Auge hat und weil diese ihrer Mehrzahl nach Feinde Jesu waren, darum konnte er die Begriffe Jude und Feind Jesu vielfach als gleichbedeutend behandeln. Ja er war dazu fast geradezu genötigt. Eben weil die Gegnerschaft Jesu aus so vielen und verschiedenartigen Elementen bestand, Pharisäern, Sadducäern, Hohepriestern, Aeltesten, Schriftgelehrten und solchen, die nichts von dem allem waren, so konnte er sie mit keinem anderen Worte zusammenfassen, als mit dem Worte Juden. Was hatten namentlich die Pharisäer und Sadducäer anderes miteinander gemein, als dass sie Juden waren? Sie alle zusammenzufassen musste aber der Evangelist sich oft gedrungen fühlen, weil die Aufzählung im einzelnen zu schleppend gewesen wäre. Anders lagen die Dinge in Galiläa. Dort war die Bevölkerung im grossen und ganzen Jesu freundlich gesinnt. Die Gegnerschaft Jesu war auch nicht aus so verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt, namentlich scheint es dort gar keine Sadducäer gegeben zu haben. Denn in der einzigen Stelle des N. T., wo in Galiläa von Sadducäern die Rede ist, Mtth. 16, 1—12, sind sie, wie die Parallelen zeigen, ohne Zweifel ein unhistorischer Zusatz. Auch von Priestern und Hohepriestern lesen wir in Galiläa nirgends etwas. Die Gegnerschaft Jesu bestand hier aller Wahrscheinlichkeit nach nur aus den Pharisäern und Schriftgelehrten oder den mit den Schriftgelehrten identischen Obersten. Darum ist es in keiner Weise zu verwundern, dass in den die galiläische Wirksamkeit Jesu schildernden Synoptikern der Ausdruck Jude in dem Sinne, wie bei Johannes, nicht vorkommt. Sie konnten ihn so nicht gebrauchen, weil die galiläischen Juden ihrer Mehrzahl nach Jesu nicht feind waren und sie hatten auch gar kein Bedürfnis, die Gegnerschaft Jesu in ein Wort zusammenzufassen, konnten sie vielmehr immer im einzelnen aufzählen, weil sie dazu nur zwei Namen brauchten. Uebrigens findet sich der Name „Juden“ wenigstens Mtth. 28, 15 auch ganz im johanneischen Sinne und zwar übereinstimmend mit unserer Erklärung auf dem im engeren Sinne jüdischen Schauplatze, ebenso bei Paulus 1. Thess. 2, 14, während er Luk. 23, 51

in demselben neutralen Sinne steht, wie er ebenfalls bei Johannes oft vorkommt. Wenn übrigens der 4. Evangelist 6, 41. 52 auch die unglaubigen Galiläer als Juden bezeichnet, so hat das seinen Grund wohl darin, dass ihm diese Bezeichnung der Feinde Jesu aus den angegebenen Gründen zur Gewohnheit geworden war. Unter allen Umständen zeigen die oben angeführten Stellen, in welchen die beiden Begriffe Juden und Feinde Jesu sich nicht decken, dass eine Ausdeutung des in Rede stehenden Ausdruckes im Sinne eines schroffen Antijudaismus unzulässig ist, wie denn selbst O. Holtzm., so stark er den angeblichen Antijudaismus des Evangelisten betont, doch S. 193 gesteht, als rein gegensätzlich werde man seine Stellung dem jüdischen Volke gegenüber nicht bezeichnen dürfen. Endlich, und das ist die Hauptsache, beruht die kritische Ausdeutung des Ausdrucks Juden auf einer gänzlichen Verkennung des Unterschieds von Judentum und alttestamentlicher Religion, wie Franke S. 41 sagt, und man kann hinzufügen von dem Israel nach dem Geist und nach dem Fleisch, ein Unterschied, welcher sich, wenn auch nicht dem Worte, so doch dem Sinne nach bei Johannes so gut wie bei Paulus findet, man vergleiche, wie Jesus 8, 39 den Juden die Abrahamskindschaft abspricht, die doch im leiblichen Sinne nicht zu bestreiten war. Von der alttestamentlichen Religion, vom Volke Israel an sich, seiner Idee, seiner göttlichen Bestimmung nach, denkt der Evangelist sehr hoch und das seiner Idee entsprechende geistliche Israel existiert ihm auch wirklich, es existiert ihm in der Person der ἴδιοι, welche den Logos aufnahmen 1, 12, der wahrhaftigen Israeliten, zu welchen Nathanael gehörte, in der Person der wissenden Anbeter 4, 22, der Schafe, die aus diesem Stalle sind 10, 1—16 u. s. w. Aber dieses geistliche Israel ist ihm doch nur, wie es auch wirklich war, eine kleine Minderheit. Seiner grossen Mehrheit nach ist ihm das jüdische Volk eine unglaubige, stumpfe, religiös veräusserlichte, gottentfremdete Masse. Wer das Antijudaismus nennt, der muss nicht nur auch den Apostel Paulus einen Antijudaisten nennen, vrgl. 1. Kor. 1, 22 f., 1. Thess. 2, 14 ff., der doch Röm. 9, 3 von Christo verbannt zu sein wünschte, um seiner Brüder willen, die da sind von Israel, sondern auch den Apokalyptiker, welcher 2, 9 von solchen redet, die da sagen, sie seien Juden und sind des Satans Schule, ja selbst die Propheten. Er muss auch den Verfasser von Deut. 32 (vrgl. namentlich V. 5. 6. 20. 28.), den Schreiber von Jes. 42, 19, Jerem. 9. 11, 14. 18, 19—23, Ezechiel 5, 6, überhaupt alle Propheten für Antijudaisten erklären. Nicht einmal die Synoptiker können dann diesem Urteil noch entgehen, denn wenn sie das galiläische Volk auch im allgemeinen als Jesu freundlich gesinnt bezeichnen, schildern sie doch seine religiösen und sittlichen Zustände z. B. Mtth. 11, 16—24. 13, 11 ff. in einer Weise, die hinter den ernstesten Strafworten des 4. Ev. nicht zurückbleibt, wie sie denn auch Mtth. 13, 14 das gleiche Schriftwort auf das galiläische Volk anwenden, wie das 4. Ev. 12, 40 auf das jüdische im ganzen.

Um nun aber auch noch auf einige der hauptsächlich von Hilg. geltend gemachten Stellen einzugehen, so ist 1, 5, wie schon das Präsens φαίνει zeigt, gar nicht von der vorchristlichen Zeit die Rede und wenn die Stelle von der vorchristlichen Zeit zu verstehen wäre, so würde sie das Gegenteil von dem beweisen, was Hilg. in ihr findet. Denn wo und wie sollte das Licht in der Finsternis der vorchristlichen Zeit geschienen haben als durch die alttestamentliche Offenbarungsreligion, jedenfalls durch sie in erster Linie? Kap. 1, 17 kann in Anbetracht der starken Anerkennung, welche nach den oben angeführten Stellen dem A. T. im 4. Ev. gezollt wird, unmöglich so verstanden werden, dass dem Gesetze alle und jede Gnade und Wahrheit abgesprochen würde, sondern nur die volle Gnade und die volle Wahrheit, worauf auch der bestimmte Artikel hinweist. Kap. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3 wird den Juden nicht als Juden, als Genossen der alttestamentlichen Religion, die Erkenntnis Gottes abgesprochen, sondern als gottentfremdeten, fleischlich gesinnten Menschen, die nach 5, 46 nicht im Ernste an Mose glaubten, nach 8, 39 keine wahren Abrahamskinder waren. Kap. 5, 17 wird der Vater Jesu nicht vom Weltschöpfer unterschieden, sondern es wird nur das Ruhen des Weltschöpfers von völligem Nichtsthun unterschieden, wie ihm denn schon im A. T. eine erhaltende und regierende Thätigkeit zugeschrieben wird. V. 37 geht nicht auf das A. T. sondern nur auf die geistlich blinden und tauben Leute, welche Jesus vor sich hat und welche sich gegen die Selbstdarstellung Gottes im A. T. durch ihren Unglauben verschlossen. Kap. 6, 32 wird dem Manna der Charakter des Himmelsbrotes nicht überhaupt abgesprochen, sondern nur im Vergleich mit dem Brote, welches Gott durch Jesum darreicht. Dass Kap. 10, 8 unter den Dieben und Räubern die Propheten zu verstehen seien, ist in Anbetracht der oben angeführten, das A. T. als unverbrüchliches Gotteswort anerkennenden Stellen des 4. Ev. ganz undenkbar. Es können nur die vor Christus aufgetretenen falschen Volksführer gemeint sein. Was Paulus Röm. 3, 31 7, 14 sagt, kommt zwar im 4. Ev. nicht vor, aber bei der hohen pädagogischen und vorbildlichen Bedeutung, welche der Evangelist dem Gesetz zuschreibt, ist nicht einzusehen, warum er es nicht auch hätte sagen können. Ob 12, 23 als der Höhepunkt des Evangeliums bezeichnet werden kann und ob die Hellenen als Heiden zu denken sind und nicht vielmehr als unter den Heiden lebende Juden, mag dahingestellt bleiben. Aber da diese Hellenen von Jesu gänzlich ignoriert werden, nicht einmal eine Antwort bekommen, so könnte man eher Heidenfeindschaft als Judenfeindschaft in der Stelle finden. Inwiefern 3, 16. 17. 4, 23. 24 einen über den paulinischen hinausgehenden Universalismus repräsentieren sollen, ist mir unerfindlich. Dass eine ausdrückliche Klage Jesu über sein Volk wie Luc. 19, 41 — 44 oder eine ausdrückliche Sympathiebezeugung wie Röm. 9, 3 im 4. Ev. nicht vorkommt,

kann doch nicht beweisen, dass dem Verfasser das Schicksal seines Volkes nicht zu Herzen gieng, um so weniger, als Weissagungen auf den Untergang Jerusalems und des jüdischen Volkes in seinem Evangelium überhaupt nicht vorkommen. Solche Klagen und Sympathiebezeugungen finden sich auch in dem für judenchristlich geltenden Matthäus nicht oder wenn man in Mtth. 9, 36 — 38. 11, 28—30 solche sehen wollte, so hätte man Joh. 6, 37. 7, 37 Seitenstücke. Das Gleiche gilt von Röm. 11, 25. Alle diese Instanzen sind blosse argumenta ex silentio und argumenta ex silentio sind nur dann von Bedeutung, wenn sich zeigen lässt, dass der Verfasser Grund und Anlass gehabt hätte, etwas zu sagen und es doch nicht sagt, was bei keiner dieser Instanzen zutrifft. Wenn diese argum. ex silen. etwas beweisen würden, so könnte man ebensogut den Stil umkehren und sagen, der Universalismus des Paulus gehe über den des 4. Ev. hinaus, denn Paulus bezeichne 2. Kor. 3, 7 das Gesetz als ein Amt, das durch den Buchstaben töte, er spreche ihm Gal. 3, 19 den göttlichen Ursprung ab, indem er es als ein Werk der Engel bezeichne, dagegen wisse Paulus nichts mehr davon, dass der Tempel in Jerusalem das Haus des himmlischen Vaters sei, er bezeichne Jesum nirgends als Judenkönig, sage nirgends, dass das Heil von den Juden komme, u. s. w. Dass die an Jesum glaubig Gewordenen ἴδιοι nur eine kleine Schaar bilden im Vergleich mit den ursprünglichen ἴδιοι, welche in ihrer ungeheuren Mehrzahl nur noch dem Namen nach Abrahams Kinder sind, stimmt ganz mit Mtth. 3, 9, Röm. 9, 6, und dass auch für Paulus trotz Röm. 11, 25 nur ein kleiner Teil Israels selig wird, zeigt Röm. 9, 27. 29. Die Krone hat Holtzm. seinem Beweisverfahren aufgesetzt durch die Behauptung, im sprechenden Kontraste mit Matthäus habe bei Johannes 4, 21 der israelitische Tempelkult seine Rolle ausgespielt! Wenn man Zukunftsreden nun einmal nicht anders als ex eventu geredet gelten lassen will, wo bleibt denn dann der Tempelkult Mtth. 23, 38. 24, 2? Verhält sich denn Joh. 4, 21 zu Mtth. 24, 2 nicht wie Peitschenknall zu Kanonendonner!

Blicken wir auf das über den Antijudaismus des 4. Ev. Angeführte zurück, so beruht die ganze Behauptung darauf, dass man die philojüdischen Stellen und Elemente des 4. Ev. entweder wie Fischer gänzlich unbeachtet lässt, oder wie Hilg. gewaltsam falsch auslegt, oder wie Holtzm. sie zwar richtig auffasst aber bei der Beurteilung des Ev. im ganzen in keiner Weise berücksichtigt, als ob sie gar nicht vorhanden wären. Ein unparteiisches Verfahren kann das nicht genannt werden, denn ein unparteiisches Verfahren hat die Aufgabe, die beiden Elemente, das philojüdische und das antijüdische mit einander zu vermitteln, nicht aber das eine zu Gunsten des andern zu unterdrücken, und die Vermittlung liegt wie gesagt darin, dass zwischen der alttestamentlichen Religion und dem ihr von Herzen ergebenen wahren, wenn auch an Zahl kleinen Israel

einerseits und dem falschen, fleischlichen, wenn auch an Zahl noch so grossen Israel auf der andern Seite unterschieden wird.

Aber wie verhält es sich nun mit dem Judaismus des Apostels Johannes? Ist er besser begründet als der Antijudaismus des 4. Evangeliums? Schon wenn man auf die Zahl der dafür geltend gemachten Gründe sieht, bekommt man diesen Eindruck nicht. Es sind eigentlich nur drei: die angeblich streng judaistische Offenbarung, das Stirnband und Gal. 2. Was die Offenbarung betrifft, so verhält es sich mit ihrem Judaismus ungefähr geradeso wie mit dem Antijudaismus des 4. Ev. Sie hat wie dieses zwei Seiten an sich, eine philojüdische und eine antijüdische. Aber wie beim Evangelium die antijüdische, so wird bei der Offenbarung die philojüdische Seite einseitig betont und masslos übertrieben. Schon Schwegler fand in der Offenbarung Polemik gegen Paulus. Die falschen Apostel Kap. 2, 2 beziehen sich auf ihn (Nachapost. Zeitalter 172). Nach Baur 347 stellt die Offenbarung das Christentum unter den Gesichtspunkt der alttestamentlichen Theokratie und betrachtet es als eine höhere Form des Judentums, als die Vollendung desselben. Indem der Apokalyptiker die Zahl der Apostel 21, 14 auf zwölf beschränke, schliesse er den Paulus aus S. 348. Wie judaistisch der ganze Charakter der Offenbarung ist, bedarf nach Baur 367 keines weiteren Beweises. Noch mehr leistet in diesem Stücke Hilg. Selbst in der Verwerfung des Genusses von Opferfleisch und der Hurerei findet er Einl. 415 Polemik gegen Paulus. Dieser habe jenes für unbedenklich erklärt 1. Kor. 8. Die Hurerei habe er zwar nicht erlaubt, aber doch mit Bezug auf sie wie auf den Genuss von Götzenopfer den Grundsatz aufgestellt, dass den Christen an und für sich alles erlaubt sei 1. Kor. 6, 12 (also nicht erlaubt aber doch erlaubt!) Der judenchristliche Charakter der Offenbarung zeigt sich nach Hilg. namentlich auch darin, dass nach 11, 12 f. der eigentliche Tempel nicht zerstört wird und von der Stadt Jerusalem nur der 10. Teil fällt. Die messianische Herrschaft Christi und seiner Glaubigen werde aufgefasst als ein Herrschen über die Heiden 2, 26 f. 12, 5. Der Unterschied von Juden und Heiden daure nicht nur im tausendjährigen Reiche, sondern auch in der Vollendung des Reiches Gottes fort 20, 8. 21, 24 u. s. w. Holtzm. weist E. 421 namentlich auch darauf hin, dass Jerusalem die heilige und geliebte Stadt sei 11, 2. 20, 9. Das Wesen der Religion sei alttestamentlich gefasst als Furcht Gottes u. s. w. Da nun, so wird weiter argumentiert, die Offenbarung unzweifelhaft ein Werk des Apostels Johannes sei, so müsse auch dieser streng judaistisch gedacht haben. Heutzutage hat diese Argumentation schon aus dem Grunde ihren Boden verloren, weil die Offenbarung so wenig als das Evangelium noch als das Werk des Apostels Johannes anerkannt wird. Da wir uns jedoch zur Annahme dieses Satzes nicht verpflichten können, so möge gegen den Judaismus der Offenbarung folgendes bemerkt sein: Dass die falschen

Apostel 2, 2 Paulus und seine Gehilfen seien, ist eine ganz willkürliche Unterstellung, da mit nichts angezeigt ist, wer unter diesen Aposteln zu verstehen sei. Es können geradesogut judenchristliche Irrlehrer gemeint sein, wie Paulus 2. Kor. 11, 13 sie als „falsche Apostel“ bezeichnet, ja das ist das allein Wahrscheinliche, weil gleich im folgenden Sendschreiben an die Gemeinde Smyrna von solchen die Rede ist, die sagen sie seien Juden und es doch nicht sind wie V. 2 von solchen, die sagen sie seien Apostel, und es nicht sind. Eine ebenso willkürliche Unterstellung ist es, wenn behauptet wird, dass 21, 14 Paulus von der Zahl der Apostel ausgeschlossen werde. Die Zwölfzahl der Apostel stand in der Kirche fest, obwohl es bei der Anerkennung des Matthias und des Paulus eigentlich dreizehn waren, wie die Zwölfzahl der Stämme Israels im A. und N. T. feststeht, obwohl es bei der Gleichstellung von Ephraim und Manasse eigentlich dreizehn waren. Wie nun der Apokalyptiker bei Aufzählung der Stämme Israels Kap. 7 den Stamm Dan weglässt, offenbar nur um die Zwölfzahl nicht zu überschreiten, ohne dass daraus eine Geringschätzung dieses Stammes abgeleitet oder gesagt werden könnte, warum er gerade diesen und nicht einen anderen Stamm übergeht, so kann er sich auch 21, 24 irgend einen Apostel weggedacht haben, ohne dass man sagen könnte, welchen, und ohne dass man daraus Nichtanerkennung des Weggelassenen folgern dürfte. Dass Paulus die Hurerei als etwas in die Sphäre der christlichen Freiheit Fallendes betrachtet habe, ist in Anbetracht von 1. Kor. 6, 9 f. 13—20 ein haarsträubender Gedanke, wie auch V. 12 auszulegen sein mag, und wenn der Apokalyptiker über den Genuss von Götzenopferfleisch auch vielleicht etwas strenger gedacht haben sollte als Paulus, so begründet das doch noch lange keinen extrem judenchristlichen Standpunkt. Uebrigens spricht sich auch Paulus 1. Kor. 10, 20 über das Götzenopfer in einer Weise aus, welche eine ernstliche Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und dem Apokalyptiker kaum als begründet erscheinen lässt. Selbst O. Holtzm. findet, dass aus der Apokalypse kein Gegensatz gegen Paulus herausgelesen werden dürfe. Die Verwerfung des Essens von Opferfleisch und der Hurerei stehe ganz im Einklang mit 1. Kor. 8, 1—13. 6, 9—13. Dass die Offenbarung das Christentum als die Vollendung des Judentums, besser der alttestamentlichen Religion, betrachtet, ist richtig, aber das thut das ganze N. T., auch Paulus, wenn er 1. Kor. 5, 8 Christum als das neutestamentliche Passah, Kol. 2, 11 f. die Taufe als die Beschneidung Christi, Gal. 4, 1 ff. Röm. 11, 17—24 die Christenheit als die Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesvolkes betrachtet, und der 4. Evangelist, wenn er in der erhöhten Schlange und dem Passahlamm Vorbilder auf Christum sieht. Off. 11, 2 und 13 sind mir zu dunkel, als dass ich einen bestimmten Schluss daraus ziehen möchte, auch scheint es mir in Anbetracht der in den Synoptikern so bestimmt geweissagten gänzlichen Zerstörung der Stadt und des

Tempels in Jerusalem kaum denkbar, dass ein Apostel darüber anders gedacht haben sollte, man müsste denn nur jene synoptischen Reden für jeden geschichtlichen Grundes entbehrende Erfindungen ansehen. Off. 20, 8 ist noch nicht von der Vollendung des Reiches Gottes die Rede, sondern von dem zwischen dem tausendjährigen Reiche und der Vollendung liegenden Kampfe. Dass 21, 3 die Hütte Gottes bei den Menschen ist, nicht bei den Juden, zeigt, dass der Apokalyptiker von einem Unterschiede zwischen Heiden und Juden in der Vollendungszeit des Reiches Gottes nichts mehr weiss. Man mag nun immerhin zugeben, dass die judophile Seite in der Offenbarung stärker hervortritt als die antijudaistische, wie das schon der Charakter des Buches als einer an die prophetischen Schriften des A. T. sich anschliessenden Weissagung mit sich bringt, aber übersehen werden darf die antijudaistische Seite doch nicht, so wenig als im Evangelium die judophile. Diese antijudaistische Seite tritt hervor in der Gleichstellung von Juden und Heiden in der künftigen Gottesgemeinde Kap. 7 und besonders in der starken Verurteilung des unglaubigen Judentums 2, 9. 3, 9, wo nur Scholten an Heidenchristen denken kann, als ob diese jemals sich für Juden ausgegeben hätten! Fast noch stärker tritt sie hervor 11, 8, wo Jerusalem das geistliche Sodom und Egypten genannt wird. Auch hier löst sich der scheinbare Widerspruch der judophilen und der antijudaistischen Äusserungen durch Unterscheidung des wahren und des falschen, des idealen und des empirischen Israels. Mit Recht sagt daher Weiss L. I. I 94: „Die Deutung der Apokalypse als eines streng gesetzlichen, in sinnlichen, partikularistischen Messiashoffnungen schwelgenden, paulusfeindlichen Werkes ist eine dem Buchstaben und dem Sinne des Werkes durch und durch widersprechende. Die Apokalypse kennt nur eine aus allen Sprachen, Völkern und Zungen gesammelte Gottesgemeinde; sie legt nirgends das jüdische Gesetz auf . . . . Sie hofft noch auf ein tausendjähriges Christusreich auf Erden . . . . aber darüber hinaus liegt ihr die himmlische Vollendung u. s. w.“ Und selbst Jül. erklärt 173: „Ein Judaist ist der Verfasser nicht. Nichts liegt der Apokalypse ferner als jüdischer Partikularismus. Vierundzwanzig, nicht bloss zwölf Älteste vertreten vor Gottes Thron seine Gemeinde. Nach 5, 9 hat das Lamm Leute von jedem Stamme und Volke und Sprache durch sein Blut erkauft. Ebenso unbestreitbar wie der Universalismus der Apokalypse ist auch ihre Gesetzesfreiheit. Ausser dem Verbot des Götzenopferfleisches und der Hurerei will er keine andere Last auflegen. Die Beschneidung wird nirgends erwähnt.“

Über das Stirnband (*πέταλον*) bei Euseb V 24 ist kaum ein Wort zu verlieren. Man sollte es nicht für möglich halten, dass jemand im Ernste glauben könnte, Johannes habe das goldene Stirnband des Hohepriesters im eigentlichen Sinne getragen, womit er sich ja das Hohepriesteramt widerrechtlich angemasst und sich auf eine Linie

mit Korah und seiner Rotte gestellt hätte. Polykrates will also nur sagen, dass Johannes ein Mann von hohepriesterlicher Gesinnung und Adel gewesen sei.

Das letzte und vermeintlich stärkste Argument, womit die Kritik den Judaismus des Johannes zu erweisen sucht, auf welches sie auch immer und immer wieder zurückkommt, ist Gal. 2. Aber gerade in der Auffassung und Auslegung dieses Kapitels giebt sie sich die auffallendsten Blössen. Wir geben zunächst unsre eigene Auffassung mit kurzer Begründung und besprechen dann noch drei kritische Erklärungen aus neuerer Zeit. Es kommt vor allem auf den 3. V. an. Da heisst nun: *οὐδὲ-ἠναγκάσθη* natürlich zunächst nicht mehr und nicht weniger als: er wurde nicht gezwungen. Die Frage aber ist, warum er nicht gezwungen wurde, ob man ihn nicht zwingen konnte oder ob man ihn nicht zwingen wollte. Die Erklärung „man konnte ihn nicht zwingen“ scheitert schon an *Ἕλλην ὤν*. Denn ob man diese Worte mit „weil“ oder mit „obgleich er ein Grieche war“ übersetzt, in beiden Fällen verlieren sie bei der genannten Erklärung alle Bedeutung. Denn dass man ihn nicht zwingen k o n n t e, beruhte lediglich auf der persönlichen Charakterfestigkeit des Apostels Paulus und hatte mit der Nationalität des Titus nichts zu schaffen. Auch wäre bei der Erklärung „man k o n n t e nicht“ zu erwarten, dass V. 4 der Grund angegeben würde, warum Paulus sich nicht zwingen liess, dass also *γάρ* statt *δέ* stehen würde. Der Sinn muss also sein: man w o l l t e ihn nicht zwingen. Hiezu passt *Ἕλλην ὤν* im Sinne von „obgleich er ein Grieche war“ gut. Als Griechen konnte man ihn zwingen wollen. Es passen dazu auch die Worte *ὁ σὺν ἐμοί.* In Jerusalem, dem religiösen und politischen Mittelpunkte des Judentums, musste die Anwesenheit eines unbeschnittenen Christen ja viel grösseren Anstoss erregen und viel mehr Neigung vorhanden sein, ihn zur Beschneidung zwingen zu wollen, als in Heidenländern. Auch das *οὐδέ* findet so seine befriedigende Erklärung: Nicht einmal den mit mir in Jerusalem anwesenden Titus wollte man zwingen, wie viel weniger die Heidenchristen in fernen Ländern. Wer waren aber diejenigen, welche die Beschneidung des Titus nicht erzwingen wollten? Die engherzigen, pharisäischen Judenchristen, welche Paulus nachher falsche Brüder nennt, natürlich nicht, sonst wären sie keine engherzigen Gesetzeseiferer gewesen. Von diesen ist vielmehr anzunehmen, wenn es auch nicht dasteht, dass sie die Beschneidung des Titus verlangten. Es können folglich nur die Urapostel mit dem zu ihnen stehenden, wohl die Mehrzahl bildenden Teil der Urgemeinde sein. Wenn aber die Urapostel die Beschneidung des Titus nicht erzwingen wollten, was thaten sie dann? Darüber sollte V. 4 Auskunft geben, aber dieser Vers endet leider mit einer Aposiopese. Wie ist diese zu ergänzen? Da V. 4 mit *διὰ δὲ* anfängt, so muss das zu Ergänzende zum Vorhergehenden in einem gewissen Gegensatze stehen. Ganz zu verwerfen ist aber die Ergänzung von Spitta und Joh. Weiss StKr. 1893

S. 480—540: Um der falschen Brüder willen ordnete ich mich eine Weile unter und beschnitt ihn freiwillig. Das nötigt nicht nur zur gewaltsamen Ausstossung von οὐδέ V. 5, sondern ist auch mit der Bezeichnung derjenigen, um welcher willen Paulus nachgegeben haben soll, als neben eingedrungener falscher Brüder unvereinbar. Es wäre in diesem Falle vielmehr zu erwarten, dass sie als schwache Brüder bezeichnet würden. Es kann somit nur ergänzt werden: Um der falschen Brüder willen riet man mir den Titus zu beschneiden, wobei natürlich zu bedenken ist, dass nur Paulus diejenigen, um welcher willen ihm dieser Rat gegeben wurde, falsche Brüder nennt, nicht auch diejenigen, welche ihm den Rat gaben. Aber wer sind diese? Unmöglich die falchen Brüder selber, denn diese hätten ihn ja gerne gezwungen, werden auch von den Ratenden deutlich unterschieden. Es können also nur die V. 9 genannten Säulenapostel sein. Die Säulenapostel wollten also den Paulus zur Beschneidung des Titus nicht zwingen, rieten ihm aber mit Rücksicht auf die streng jüdisch gesinnten Gemeindeglieder dazu. Paulus, welcher in diesen Gemeindegliedern nicht nur schwache, sondern falsche Brüder erkannte, folgte diesem Rate der Urapostel nicht, scheint ihn sogar einigermassen übelgenommen zu haben, da er V. 6 etwas geringschätzig von ihnen spricht. Die Urapostel aber verübelten ihm seine Weigerung nicht, sondern reichten ihm V. 9 die Bruderhand und verständigten sich mit ihm dahin, dass er hauptsächlich unter den Heiden, sie hauptsächlich unter der Beschneidung wirken sollten.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass von einer dogmatischen Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln in Beziehung auf die Giltigkeit des Gesetzes nicht die Rede sein kann. Das ist auch aus V. 13 zu ersehen, wo das nachherige Verhalten des Petrus in Antiochien als Heuchelei, somit als mit seiner wahren Gesinnung im Widerspruch stehend bezeichnet wird. Nicht einmal das ist zuzugeben, dass die Urapostel die Freiheit vom Gesetze nur den Heidenchristen einräumen wollten, an der Verbindlichkeit desselben für die geborenen Juden dagegen, auch wenn diese Christen wurden, festhielten. Eine so grobe Inkonsequenz ist an und für sich schon sehr unwahrscheinlich. Und wie hätten sie, wenn das ihre Meinung gewesen wäre, dem Paulus und Barnabas die Bruderhand reichen können, die doch auch geborene Juden waren und das Gesetz nicht hielten, wenigstens ausserhalb Palästinas nicht. Die Urapostel hielten das Gesetz freilich wie die ganze Christengemeinde in Jerusalem, aber nicht weil sie es für den Christen, auch Judenchristen, verbindlich betrachtet hätten, sondern weil sie ohne das in Jerusalem gar nicht hätten existieren können, weil die Nichtbeobachtung des Gesetzes da geradezu Selbstmord gewesen wäre. Deshalb hielten sie es auch nur solange als sie in Judäa und Jerusalem waren, und da hat gewiss auch Paulus es gehalten, sonst hätte der Grimm der falschen Brüder sich nicht nur gegen den unbeschnittenen Titus, sondern vor allem gegen Paulus selbst gewendet.

Sobald dagegen die Urapostel die Grenzen des Heimatlandes hinter sich hatten, liessen sie das Gesetz fallen, wie das Verhalten des Petrus in Antiochien zeigt. Nur die pharisäisch gesinnten Judenchristen in Jerusalem, diejenigen, welche Paulus als nebeneingedrungene falsche Brüder bezeichnet, nur sie hielten es aus Überzeugung, darum auch ausserhalb des Heimatlandes, wollten aber darum konsequenterweise auch von einer Befreiung der Heidenchristen vom Gesetze nichts wissen. Auch darin bestand zwischen Paulus und den Uraposteln keine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit, dass man unter Umständen auf die Judenchristen, welche das Gesetz noch für verbindlich hielten, schonende Rücksicht nehmen müsse. Sonst könnte Paulus nicht 1. Kor. 9, 20 schreiben: Den Juden bin ich geworden wie ein Jude u. s. w. Kurzum, in den Grundsätzen waren Paulus und die Urapostel vollkommen einig, nur in der praktischen Anwendung der Grundsätze stimmten sie nicht ganz überein, sofern die Urapostel jene pharisäisch gesinnten Gemeindeglieder in Jerusalem milder beurteilten als Paulus und darum noch schonende Rücksicht auf sie nehmen zu müssen glaubten, wo Paulus keine mehr auf sie nahm. An dem Gesagten ändert auch der Umstand, dass die nach Antiochien gekommenen Judenchristen, um deren willen Petrus sein Verhalten änderte, als von Jakobus gekommen bezeichnet werden, nichts Wesentliches. Denn es ist ganz wohl möglich, dass zwischen Jakobus und einem Teile seiner Umgebung ein Unterschied in Beziehung auf die Stellung zum Gesetze bestand. Im höchsten Falle kann nur so viel geschlossen werden, dass Jakobus an der Verbindlichkeit des Gesetzes für die geborenen Juden festhielt, nicht aber Petrus, und wir haben keinen Grund, zu glauben, dass Johannes in dieser Beziehung näher bei jenem, als bei diesem gestanden sei, um so weniger, als er V. 9 nicht mit Jakobus, sondern mit Petrus unmittelbar zusammengestellt ist, mit welchem er auch Acta 3 und 4 innig verbunden erscheint. Den Johannes zum engherzigen Judenchristen zu machen, ist man also durch Gal. 2 in keiner Weise berechtigt.

Ganz anders die moderne Kritik! Nach Baur 329 erscheinen die Urapostel, also auch Johannes Gal. 2 als Apostel der Beschneidung, welche den Beruf nicht haben, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen. Dies setze eine Ansicht vom Verhältnis des Judentums zum Christentum voraus, welche in einem sehr entschiedenen Gegensatze zu der im Evangelium ausgesprochenen stehe. Wie denn ein Apostel die Überzeugung hätte haben können, dass auch die Heiden zur Teilnahme am messianischen Heile berechtigt und befähigt seien, ohne selber auch für diesen Zweck thätig zu sein und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf zu halten? Auf Bleeks Einwendung, es müsste dann auch gegenwärtig jeder Geistliche und Theologe, welcher an den Missionen unter den Heiden lebendigen Anteil nimmt und dieselben als ein heilsames und gottgefälliges Werk betrachtet, die Pflicht fühlen, selber als Missionar zu wirken, antwortete Baur

keck: warum denn nicht? Es wäre nicht der Mühe wert, auf dieses Gerede mit einer Silbe einzugehen, wenn nicht bis in die neuere Zeit herein ähnliche Behauptungen aufgestellt worden wären, vrgl. Hilg. Einl. 230 f., Holtzm. ZwTh. 1883, 129 und namentlich Pfleiderer JpTh. 1883, 95. Dass Baur die der pietistischen Mission freundlich gesinnten Theologen samt und sonders ins Pfefferland wünschte, ist nun freilich bei seinem theologischen Standpunkte nicht zu verwundern. Aber er hätte doch einsehen sollen, dass seine Wünsche für andere nicht massgebend sind, hätte die Thatsache, dass Tausende von Theologen sich für die Mission aufs lebhafteste interessieren, ohne darum selber hinauszuziehen, wenn er sie auch nicht begriff, doch wenigstens als Thatsache anerkennen und daraus schliessen sollen, dass auch die Urapostel der Heidenmission die herzlichste Teilnahme widmen und darum doch das jüdische Volk zu ihrem Arbeitsfelde sich erwählen konnten. Übrigens ist es eine gänzliche Missdeutung der Gal. 2 getroffenen Vereinbarung, wenn man sie so auffasst, als ob die Urapostel damit auf die Heidenmission und Paulus auf die Judenmission verzichtet hätten. Nicht verzichtet haben sie auf etwas, sondern sie haben nur etwas auf sich genommen, jene die Judenmission, dieser die Heidenmission. Das geht mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit daraus hervor, dass kaum nachdem der „Vertrag" geschlossen war, Petrus nach Antiochien ging und dort mit den Heidenchristen ass, doch gewiss nicht nur, weil er Hunger hatte, sondern weil er an ihnen arbeitete, also die angebliche Grenze, ob man sie geographisch oder ethnographisch fasse, sogleich überschritt und dass Paulus darin gar nichts Auffallendes fand, ihn nicht etwa aus seinem Arbeitsgebiet hinauswies, ihm auch nicht etwa den Verkehr mit den Heiden zum Vorwurf machte, sondern vielmehr den Abbruch dieses Verkehrs, während doch nach dem „Vertrag", so wie die Kritik ihn auffasst, gerade dieses das Richtige und jenes das Verbotene gewesen wäre!

Wie unmöglich es ist, auf Grund von Gal. 2 die Urapostel zu engherzigen Judenchristen zu machen, und welche Gewaltmittel angewendet werden müssen, um dieses Ziel zu erreichen, das zeigen besonders deutlich zwei Aufsätze, der eine von Holtzm. ZwTh. 1882, S. 436—464, der andere von Pfleiderer JpTh. 1883, 78—104. 241—62. Holtzm. legt zuerst das Kapitel fast ganz richtig aus. Er schreibt S. 458: „Es steht allerdings nur da, dass um der falschen Brüder willen, welche, nachdem sie die Prinzipienfrage gestellt, nicht ermangelt haben würden, aus jeder Kondescendenz des Paulus die gehörigen Konsequenzen zu ziehen und sie auszubeuten, Paulus einem auf Beschneidung gerichteten Wunsche auch da nicht nachgegeben hat, wo er nicht principmässig begründet wurde. Ausser den eigentlichen Beschneidungs-Fanatikern haben also auch noch andere Leute die Beschneidung des Titus gewünscht und das werden . . . . eben die V. 2 genannten *δοκοῦντες* gewesen sein." Vortrefflich! Das stimmt

mit unserer Ausführung fast ganz überein. Der Unterschied ist nur, dass nach Holtzm. Paulus um der falschen Brüder willen nicht nachgab, nach unserer Ausführung die Urapostel um der von Paulus als falsche Brüder Bezeichneten willen die Beschneidung wünschten. Das ist aber von untergeordneter Bedeutung, die Hauptsache ist, dass auch nach Holtzm. nur die Fanatiker die Beschneidung des Titus aus Prinzip forderten, die von diesen Fanatikern aber wohl zu unterscheidenden Urapostel dagegen sie nur „wünschten“, also nicht erzwingen wollten und ihren Wunsch „nicht prinzipmässig begründeten.“ Damit ist ja sonnenklar ausgesprochen, dass die Urapostel mit Paulus principiell auf dem gleichen Boden standen. Aber nun kommt der kritische Zauberstab, der alles ins Gegenteil verwandelt. Holtzm. fährt unmittelbar darauf weiter fort: „Jetzt aber, da sie (natürlich die eben genannten *δοκοῦντες*) sahen, dass auf dem Wege einer zeitweiligen Nachgiebigkeit nichts zu erreichen sei, traten sie dem Paulus etwas näher.“ Wenn man principell auf dem gleichen Boden steht, kann man doch nicht einander „etwas näher treten“, sondern nur etwas von einander abweichen. Einander „etwas näher treten“ kann man nur, wenn man principiell auf verschiedenem Boden steht. So ist denn nun an die Stelle der vorher anerkannten principiellen Übereinstimmung zwischen Paulus und den Uraposteln glücklich prinzipielle Verschiedenheit hingezaubert! Und auf dieser erschlichenen Grundlage wird dann weiter fortgebaut, bis die Heidenchristen in den Augen der Urapostel als die „Plebejer“, die Judenchristen als die „Patricier“ dastehen und bis das gerade Gegenteil von allem herauskommt, was die Stelle sagt und was Holtzm. selber vorher als richtig anerkannt hatte. Und dabei hält Holtzm. es noch für angemessen, in dem gleichen Aufsatze den Apologeten S. 453 „advokatischen Kalkul“ und S. 456 „exegetische Gewaltthat“ an den Kopf zu werfen, Liebenswürdigkeiten, mit welchen er auch sonst gerne aufzuwarten pflegt.

Ganz ähnlich verfährt Pfleiderer. Auch er spricht sich anfangs ganz besonnen und verständig aus, tadelt die Extravaganzen der älteren Tübinger Kritik, erkennt an, dass die Urapostel schliesslich auf Seite des Paulus standen und dass dieses Eintreten derselben für Paulus auch für die Gemeindemehrheit den Ausschlag gab. Was Paulus hier (Gal. 2) über die Urapostel berichte, enthalte nicht den leisesten Grund zu einem unfreundlichen Urteil u. s. w. Aber nun kommt der Zauberstab wieder. Die Urapostel hätten (S. 94) das Gesetz keineswegs für religiös indifferent gehalten, hätten keineswegs gedacht wie Paulus Röm. 10, 4, seien (S. 95) darauf bedacht gewesen, das Judenchristentum in seinem bisherigen gesetzlichen Bestande strengstens zu verwahren und betrachteten die Heidenchristen nur als Halbbürger. Der Einigungsvertrag der Apostel sei zugleich ein Scheidungsvertrag der beiderseitigen Kirchen gewesen. Und wenn Paulus von Heuchelei des Petrus u. s. w. spreche, so sei das keineswegs in dem Sinne zu

verstehen, als ob diese Männer ihre klar erkannte bessere Überzeugung verleugnet hätten. Das Schwanken des sittlichen Verhaltens des Petrus sei nur eine Folge von der Unsicherheit und Unklarheit seiner religiösen Erkenntnis gewesen! So ist denn der Wechselbalg mit glücklichem Griffe untergeschoben und wir erfreuen uns nun einer κοινωνία, die keine Gemeinschaft ist, sondern Scheidung, allerdings Scheidung im Frieden, aber doch vollständige Scheidung, „Absperrung“ (S. 100), allerdings zunächst nur Absperrung der Gemeinden, aber wenn die Gemeinden abgesperrt werden sollten, mussten doch auch die an der Spitze derselben stehenden Apostel sich absperren, denn „lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?“ Und wir erfreuen uns einer Heuchelei, welche nicht Heuchelei, nicht Handeln und Reden gegen die eigene Überzeugung ist, was man sonst in aller Welt unter Heuchelei versteht, sondern Unklarheit der religiösen Erkenntnis.*) Das Schönste ist, dass die kritische Taschenspielerei erst nichts hilft. Denn wenn man auch nur so viel zugiebt, dass Petrus in Beziehung auf die Stellung zum Gesetze noch zu keiner klaren Erkenntnis durchgedrungen war, so hat man schon kein Recht, ihn für einen unverbesserlichen Gesetzeseiferer zu erklären, sondern man muss zugeben, dass er sich auf dem Wege zur Gesetzesfreiheit befand, wenn er sie auch noch nicht mit vollem Bewusstsein erfasst hatte und muss es zum mindesten für möglich halten, dass er sich allmählich vollends zur entschiedenen Gesetzesfreiheit weiterentwickelte, viel mehr sogar, als dass er sich zur Gesetzesknechtschaft wieder zurückentwickelt hätte, und es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass was von Petrus gilt, von Johannes nicht gelten werde.

Auch nach Weizs. B 146—182 haben die Urapostel (S. 151) die göttliche Mission des Paulus für die Heiden anerkannt, haben (S. 155) die Forderung, dass die Heiden allgemein beschnitten werden sollten, nicht unterstützt, haben zur Beschneidung des Titus höchstens „geraten“. Auf ihre Autorität hin wurde jede Auflage an Paulus für sein Missionsverfahren abgelehnt und der Angriff der Gesetzesmänner abgeschlagen (S. 155). Nichtsdestoweniger wird auch bei Weizs. Petrus doch zuletzt wieder zum engherzigen Gesetzesmann. Die Vorgänge in Antiochien offenbaren einen „peinvollen inneren Zwiespalt,“ in welchem Petrus sich befand. Er habe zwar im Verkehr mit den

*) In ähnlicher Weise hat schon Schwegler I, 129 die eigene Meinung dem Texte aufgezwungen. Συνυπεκρίθησαν soll heissen „auch die übrigen Judenchristen waren feig und heuchlerisch genug, mitzumachen.“ Die Judenchristen wurden also nach Schwegler durch Petrus verleitet, etwas zu thun, was für sie Heuchelei war! So ist das σύν und αὐτῷ glücklich weggezaubert. Das vorgesetzte σύν so zu pressen, dass daraus etwas für die dogmatische Richtung des Petrus gefolgert werden dürfte, wäre nach Schwegler „Willkür“. Also wenn man die Worte nimmt, wie sie lauten, so ist das Willkür und wenn man sie in ihr Gegenteil verkehrt, so heisst das richtige Auslegung! Warum aber der Apostel das ungeschickte σύν-αὐτῷ hingesetzt hat, wenn es doch nichts bedeuten soll?

Heiden seine jüdische Lebensweise aufgegeben (S. 163), habe aber dabei nicht zu beharren vermocht. Im Streite mit Paulus gebe er nicht nach (S. 165). Hätte Paulus in Antiochien einen ähnlichen Sieg errungen wie in Jerusalem, so hätte er das im Galaterbriefe nicht verschweigen können u. s. w. Auch hier liegt ein ähnliches Quid pro quo vor, wie bei Holtzm. und Pfleid. Weizs. schreibt zwar (S. 164), Paulus beurteile das Verhalten des Petrus „nicht nur als Abfall, sondern als Heuchelei“. Aber wenn er ihm einen „peinvollen inneren Zwiespalt“ zuschreibt, wenn er (S. 165) sagt, Petrus sei nahe daran gewesen, die Schranke zu durchbrechen, die Sache sei aber nicht im Sinne paulinischer Grundsätze ausgeglichen worden, sondern Petrus sei (167) zurückgegangen, so klingt doch wieder die Auffassung durch, als ob Petrus von seiner freieren Überzeugung abgefallen wäre. Dem gegenüber ist immer wieder aufs Nachdrücklichste zu betonen, dass Paulus dem Petrus nicht Apostasie, sondern Hypokrisie vorwirft, ein Unterschied, welcher um so weniger verwischt werden darf, als Paulus dem Petrus diesen Vorwurf nicht in Antiochien in der Hitze des Streites machte, sondern erst später bei der Abfassung des Galaterbriefs, nachdem die Hitze des Streites längst verflogen war. Das Verhalten des Petrus, wie auch das Ende der Verhandlungen, war übrigens ohne Zweifel in Antiochien im wesentlichen ganz dasselbe wie in Jerusalem. Wie er dort bei aller grundsätzlichen inneren Übereinstimmung mit Paulus doch im äusseren Verhalten auf die Fanatiker schonende Rücksicht nehmen zu müssen glaubte und deswegen die Beschneidung des Titus wünschte, so wird er auch in Antiochien sein Thun damit gerechtfertigt haben, dass er bei aller Anerkennung des Grundsatzes der Gesetzesfreiheit doch im äusseren Verhalten auf die von Jerusalem gekommenen Gesetzesmänner habe schonende Rücksicht nehmen müssen. Und wie er in Antiochien dabei geblieben sein wird, dass sein Verhalten das richtige gewesen sei, so wird er auch in Jerusalem dabei geblieben sein, dass Paulus gut daran gethan hätte, den Titus zu beschneiden. Von einem Siege des Paulus kann also in Jerusalem so wenig die Rede sein, als in Antiochien, wenigstens nicht von einem Siege über Petrus. Denn in den Grundsätzen stimmten sie von Anfang an überein, in der praktischen Anwendung der Grundsätze aber brachte Paulus weder hier noch dort den Petrus auf seine Seite herüber, wenigstens haben wir nicht den geringsten Grund, das zu glauben. Der ganze Unterschied zwischen Jerusalem und Antiochien besteht nur darin, dass die Apostel hier viel schärfer aneinander gerieten als dort, weil Petrus hier durch den Wechsel in seinem Verhalten ein Ärgernis gegeben hatte, welches dort nicht vorlag. So lang also Heuchelei Heuchelei, d. h. Verleugnung der erkannten und innerlich festgehaltenen Wahrheit im äusseren Verhalten, nicht aber innerlicher Abfall von derselben ist und bleibt, so lang muss es auch dabei bleiben, dass Petrus seiner wahren inneren Überzeugung nach gesetzesfrei war und blieb. Und was von Petrus gilt.

muss noch viel mehr von Johannes gelten, der ja bei dem Vorfalle in Antiochien gar nicht beteiligt war, bei dem also noch viel weniger Grund vorliegt, an einen Wechsel der Gesinnung zu denken.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so ist zu sagen, dass der engherzige Judaismus des Johannes ebendahin gehört, wohin der schroffe Antijudaismus des 4. Ev., nämlich in das Reich der kritischen Fabeln.*)

Kap. 6. **Verhältnis des vierten Evangeliums zur Offenbarung Johannis.**

Es ist im Vorhergehenden schon wiederholt davon die Rede gewesen, dass nach kritischer Auffassung zwischen dem 4. Ev. und der Offenbarung ein unvereinbarer Widerspruch bestehen soll, so dass beide unmöglich den gleichen Verfasser haben können. Sowohl für den heftigen, leidenschaftlichen Charakter des Zebedaiden, als auch und ganz besonders für seinen engherzigen Gesetzestandpunkt wurden Beweise auch aus der ihm zugeschriebenen Apokalypse angeführt. Die Sache ist aber damit noch nicht erschöpft. Man findet Evangelium und Offenbarung auch noch in anderer Beziehung unvereinbar, weshalb noch einige Worte darüber nötig sind. Wir müssen uns aber hier kurz fassen und können es auch, da der johanneische Ursprung der Apokalypse heutzutage von der negativen Kritik fast ebenso allgemein und lebhaft bestritten wird, wie der des Evangeliums. Zum Beweis für die Unvereinbarkeit beider wird neben dem schon Angeführten geltend gemacht namentlich der Unterschied der Sprache. Wohl hebraisiere das Evangelium auch, aber in der Offenbarung gehe das Hebraisieren bis zum förmlichen Radebrechen des Griechischen. Auch stehe im Evangelium stets *Ἱεροσόλυμα*, in der Offenbarung *Ἱερουσαλήμ*. Nach Bretschneider wird Christus in der Offenbarung mit Ausnahme von 2, 18 nicht „Sohn Gottes", sondern „Lamm" genannt, auch werde ihm keine vorzeitliche Herrlichkeit zugeschrieben, sondern er heisse *ἀρχὴ τῆς κτίσεως*, was so viel als das erste Geschöpf sei. Ebenso Hilg., nach dessen Auffassung der Christus der Offenbarung der ersterschaffene Engel ist. Besonders hebt Hilg. auch den Chiliasmus der Offenbarung hervor, dem gegenüber der Evangelist ein Reich Christi von dieser Welt bestimmt ausgeschlossen habe u. s. w. Indessen, was das starke Hebraisieren betrifft, so hängt dasselbe ohne Zweifel mit dem prophetischen Charakter des Buches zusammen und damit, dass es sich überhaupt an alttestamentliche Weissagungen anschliesst. Die hebräische Form *Ἱερουσαλήμ* z. B. findet sich auch bei

*) Die verhältnismässig neueren Arbeiten von Spitta „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert," 1881 und von Joh. Weiss: „Das Judentum in der Apostelgeschichte" StKr. 1893 konnten hier nur gestreift werden. Obwohl diese Gelehrten nach der positiven Seite hin gravitieren, möchten wir doch nicht gemeinsame Sache mit ihnen machen, da sie es mit den Versetzungen und Streichungen viel zu leicht nehmen.

Matthäus nur in der prophetischen Charakter tragenden Rede 23, 37 und Luthardt sagt A 205, die Inkorrektheit der Offenbarung sei nicht ohne weiteres ein Beweis der Unkenntnis oder mangelnden Übung, sie sei vielmehr eine Folge der souveränen Freiheit, mit welcher der Apokalyptiker die Sprache behandle, um ihr den Charakter des Altertümlichen zu geben. Wenn er z. B. 1, 4 *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν* schreibe, so wisse er wohl, dass *ἀπό* den Genitiv regiert — er konstruire es ja im gleichen Verse auch wieder mit diesem Casus — und dass *ἦν* kein Participium ist. Wenn Bretsch. und Hilg. in der Offenbarung eine niedrigere Auffassung der Person Christi finden, als im Evangelium, so steht dem gegenüber, dass in der Offenbarung wie im Evangelium der Logosbegriff auf Christus angewendet wird 19,13, und Scholten hat sogar die Apotheose Jesu in der Offenbarung zu stark gefunden, als dass sie einem Zeitgenossen und Schüler Jesu zugeschrieben werden könnte. Auch Thoma findet S. 95, dass der Apokalyptiker in der Übertragung alexandrinischer Hypostasebegriffe auf das Messiasbild noch über Paulus hinausgehe. Am meisten Schein hat die Hinweisung auf das tausendjährige Reich, aber auch sie ist nicht entscheidend. Wenn Jesus Joh. 18, 36 sagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, so liegt darin nicht, dass es auch in Zukunft niemals irdische Gestalt annehmen werde. Wird doch auch Luc. 17, 20 gesagt, das Reich Gottes komme nicht mit äusseren Gebärden und gleich darauf V. 24, wie der Blitz über alles leuchte, so werde des Menschen Sohn an seinem Tage sein. Dass die Gründe, welche gegen die Identität des Apokalyptikers mit dem Evangelisten geltend gemacht werden, nicht entscheidend sind, muss schliesslich auch die Kritik selber wieder zugeben. Schon Schwegler „Nachap. Zeitalter II 373“ gesteht zu, trotz der principiellen Differenz zwischen Offenbarung und Evangelium Johannis finden sich doch auch nicht wenige Berührungspunkte in Sprache, Darstellung und Inhalt, so dass man veranlasst sei, zu glauben, der Verfasser des Evangeliums habe die Apokalypse gelesen und um seiner Schrift johanneische Färbung zu geben, manche Ausdrücke und Vorstellungen absichtlich herübergenommen. Baur nennt das Evangelium eine vergeistigte Apokalypse und ähnlich sprechen sich die meisten anderen Kritiker aus, z. B. Weizs. B 484: Die Ungleichheit von Apokalypse und Evangelium sei gerade so gross, um die Abkunft von der gleichen Person auszuschliessen, aber auch die Verwandtschaft sei so gross, um die gleiche Heimat zu beweisen. Damit ist der gegen die Identität beider Verfasser gerichteten Beweisführung der Nerv durchschnitten. Denn wenn einmal zugegeben ist, dass neben der Verschiedenheit auch wesentliche Verwandtschaft besteht, so muss man zugeben, dass die Verschiedenheit sich aus dem ganz anders gearteten Gegenstand, verbunden wohl auch mit der geistigen Weiterentwicklung des Verfassers begreifen lässt.

Kap. 7. **Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern und zu Paulus.**

Eine weitere starke Instanz, ja wenn sie Grund hätte gegen den johanneischen Ursprung des 4. Ev. entscheidend, wäre es, wenn sich beweisen liesse, dass das Ev. von den Synoptikern und anderen Schriften, namentlich den Briefen des Apostels Paulus, völlig abhängig sei, ja seinen Inhalt ganz oder fast ganz aus ihnen geschöpft habe. Man sollte freilich in Anbetracht der in die Augen fallenden Verschiedenheit des Inhalts von Johannes und den Synoptikern eine solche Behauptung gar nicht für möglich halten. Nichtsdestoweniger ist sie nicht nur aufgestellt, sondern auch mit einem Eifer verfochten worden, der einer besseren Sache wert wäre. Schon Bretsch. nahm eine solche Abhängigkeit des 4. Ev. von den Synoptikern namentlich von dem nichtapostolischen Markus an, wie sie sich mit johanneischem Ursprung nicht mehr zusammendenken lasse. Baur vollends erklärte S. 108 das Ev. für eine blosse Bearbeitung synoptischen Materials, worin Hilg. Ev. 325 ff. 329, Einl. 719, Keim, Weizs., H. Holtzm. und O. Holtzm., Pfleiderer und überhaupt die ganze negative Kritik ihm nachgefolgt sind.

Es ist nun allerdings in hohem Grade wahrscheinlich, dass der Verfasser des 4. Ev. die Synoptiker nicht nur selber gekannt, sondern auch bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt hat. Es hat zwar bis in die neueste Zeit herein auch solche gegeben, welche das Ev. Johannis für das älteste unserer kanonischen Evangelien erklärten und es vor der Zerstörung Jerusalems verfasst sein liessen. Semler, Haneberg, Delf und Wuttig gehören hierher. Allein wenngleich diese Annahme der Apologetik nicht unwesentliche Vorteile bietet, sofern sich bei ihr die Weglassung mancher johanneischen Stücke in den Synoptikern, wie z. B. der Auferweckung des Lazarus, am leichtesten erklärt, so reichen doch die Gründe, welche dafür geltend gemacht werden — es ist namentlich das Präsens ἔστι Kap. 5, 2 — bei weitem nicht aus, um sie zu rechtfertigen, und es stehen ihr sehr schwerwiegende Gründe gegenüber. Für die Bekanntschaft des 4. Evangelisten mit den Synoptikern sprechen nämlich zahlreiche Auslassungen, welche unbegreiflich werden, wenn man nicht annimmt, dass der Evangelist das Ausgelassene als aus den Synoptikern bekannt voraussetzt. Kap. 1, 32 spielt er unzweifelhaft auf die Taufe Jesu an, ohne sie doch zu erzählen, in einer Weise, dass seine Darstellung ohne die der Synoptiker dunkel und unbefriedigend genannt werden muss. An zwei Stellen, Kap. 2 und 19 redet er achtmal von der Mutter Jesu, ohne auch nur ein einzigesmal ihren Namen zu nennen, was um so mehr auffällt, als er sonst von viel unbedeutenderen Personen die Namen angiebt. Sollte, so muss man fragen, z. B. der Name der sonst unbekannten Maria, Kleophas Weibs, welchen er 19, 25 nennt, oder der Name des hohepriesterlichen Knechtes Malchus, welchen er 18, 10 angiebt, ihm der Verewigung würdiger geschienen haben, als der Name von Jesu

Mutter? Kap. 3, 24 redet er von der Gefangennehmung des Täufers als von einer ganz bekannten Sache, ohne sie zu erzählen, ja er drückt sich in einer Weise aus, dass kaum daran zu zweifeln ist, er habe die Synoptiker, welche Jesum erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich auftreten lassen, verbessern wollen. Kap. 4, 44 begründet er die Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa damit, dass ein Prophet daheim nichts gelte. Ohne Zweifel betrachtete er Judäa als die *πατρίς* Jesu (Orig. Baur, Ebrard, Hilg., Keil, Wahle, Wendt, Schanz u. a.). Denn die unnatürlichen Auffassungen, wonach Galiläa die *πατρίς* sein soll, scheitern alle an V. 45. Er setzt also die Geburt in Bethlehem als bekannt voraus. Man hat freilich aus dieser Anführung auch schon einen Beweis gegen die Bekanntschaft mit den Synoptikern machen wollen, weil der Evangelist das Wort am unrichtigen Orte anwende. Allein er sagt nicht, dass Jesus es bei dieser Gelegenheit, sondern nur, dass er es überhaupt geredet habe und es konnte ihm hier ebensogut zu passen scheinen, wie an der historisch richtigen Stelle. Hiemit berührt sich 7, 41 f., wo der Evangelist den Anstoss, den das Volk an der galiläischen Herkunft Jesu nahm, schwerlich unberichtigt gelassen hätte, wenn er nicht die bethlehemitische als seinen Lesern bekannt voraussetzen würde. Kap. 6, 67 redet er von den Zwölfen, obwohl er nur die Berufung von fünf Aposteln berichtet hatte, nennt auch die Namen der sieben übrigen nicht. Offenbar setzt er die Zwölfzahl als aus den Synoptikern bekannt voraus. Kap. 21, 2 redet er von den Kindern Zebedäi, ohne zu sagen, wer sie seien. Auch ihre Namen muss er als aus den Synoptikern bekannt betrachtet haben. In allen diesen Fällen kann man nicht sagen, er setze das Verschwiegene als seinen Lesern aus der mündlichen Überlieferung bekannt voraus. Denn wenn er noch keine schriftliche Fixierung dieser Angaben vor sich gehabt hätte, so hätte er schwerlich versäumt, zum Besten der Nachwelt eine solche zu geben. Hierher gehört auch noch die Weglassung der Einsetzung des Abendmahls, des Kampfs in Gethsemane, der Verurteilung Jesu vor dem hohen Rate und Ähnliches.

Hiemit ist eine gewisse Bezugnahme des Evangelisten auf die Synoptiker allerdings gegeben. Aber die Frage ist, ob diese Bezugnahme nur in Weglassungen oder auch in der Aufnahme synoptischer Stücke besteht und ob sie von solchem Umfange ist, dass dadurch der Charakter des 4. Evangelisten als eines aus eigener Anschauung schreibenden Berichterstatters ausgeschlossen wird. Mit dieser Untersuchung kommen wir erst vollends ganz in mediam rem hinein. Es kann aber freilich keine Rede davon sein, alle Spuren von Abhängigkeit, welche die heutige Kritik im 4. Ev. findet, vollständig aufzuzählen, da dieses Thema kaum zu erschöpfen ist. Wir müssen uns darauf beschränken, eine Anzahl der von namhafteren Vertretern der negativ-kritischen Richtung geltend gemachten Instanzen anzuführen und zu besprechen, wobei wir uns bemühen, namentlich auch die-

jenigen aufzunehmen, welche ausdrücklich als „beweisend“, „schlagend“, „nötigend“ und drgl. bezeichnet werden, wie allerdings auch diejenigen, bei welchen die Leichtfertigkeit und Willkürlichkeit des kritischen Verfahrens ganz besonders deutlich zu tage tritt. Wir teilen die anzuführenden und zu besprechenden „Beweise“ in vier Klassen. Die erste Klasse bilden solche, welche geradezu absurd genannt zu werden verdienen. Die der zweiten Klasse sind wenigstens entschieden abzulehnen. Bei denen der dritten Klasse ist die Möglichkeit synoptischen Einflusses zuzugestehen, aber ein sicherer Beweis nicht als gegeben anzuerkennen und die Stellen der vierten Klasse sprechen für das Gegenteil dessen, was die Kritiker beweisen wollen, nämlich für die Unabhängigkeit des 4. Evangeliums. Übrigens sind die Grenzlinien dieser 4 Klassen fliessend, namentlich die der ersten und zweiten Klasse.

Als Beispiele der ersten Klasse führen wir folgende Stellen an: Joh. 1, 6 und 7 soll nach Holtzm. ZwTh. 1869, S. 155*) *ἐγένετο ἄνθρωπος* und *οὗτος ἦλθε* an Luc. 3, 2 und 3 *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ — καὶ ἦλθε* erinnern. Nun stimmt aber in diesen Stellen lediglich nichts überein als *ἐγένετο* und *ἦλθε*, zwei der allerhäufigsten griechischen Wörter, ohne die überhaupt nicht griechisch geschrieben werden kann, wenigstens kein Geschichtswerk. Holtzm. sagt allerdings nur „es erinnert“ und das kann man allerdings niemand verbieten, wenn er sich durch Joh. 1, 6 an Luc. 3, 2 erinnern lassen will. Aber mit dem gleichen Rechte lässt sich Jacobsen S. 55 durch die gleiche Stelle an Luc. 1, 5 erinnern, wir selbst an Hiob 1, 1 und andere wahrscheinlich noch an anderes. Die Ideenassociation gleicht einem Schmetterlinge, der von Blume zu Blume flattert. Wenn sie zwei Dinge mit einander verbindet, so ist damit noch nicht entfernt bewiesen, dass zwischen diesen Dingen ein sachlicher Zusammenhang besteht. Joh. 1, 14 und an zwei anderen Stellen stammt *μονογενής* nach Holtzm. S. 84 aus Lucas, der das Wort gleichfalls dreimal hat. Aber Lucas gebraucht das Wort überall nur von menschlichen Söhnen, niemals wie Johannes von Christus. Dabei ist das Wort im Griechischen so gebräuchlich, dass jeder griechisch Schreibende es kennen musste. Glaubt denn Holtzm., der 4. Evangelist sei der reine A-B-C-Schüler im Griechischen gewesen, der sein Wörterbuch zwanzigmal wälzen musste, bis er ein Sätzlein fertig brachte? Und wenn man Grund hätte, das zu glauben, so wäre erst noch zu beweisen, dass dieses Wörterbuch das Evangelium Lucä war. Joh. 2, 12 soll nach Holtzm. S. 85 *οὐ πολύς* statt *ὀλίγος* auf Luc. 15, 13 und zwei Stellen der Acta zurückweisen. Als ob für eine so einfache Umschreibung eine besondere Quelle erforderlich wäre! Joh. 6, 5 sollen die Wörtlein *πόθεν* und *φάγωσιν* nach

*) In dem ganzen auf die Abhängigkeit des 4. Ev. von anderen Schriften sich beziehenden Teile unserer Schrift bedeutet „Holtzm.“, wenn sonst nichts dabeisteht, immer H. Holtzmanns Abhandlung über „das schriftstellerische Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern“ in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1869, S. 62—85, 155—178, 446—456.

Holtzm. 163 aus Mr. 8, 2 und 4 stammen. So seltene und schwierige Worte konnte der Evangelist ja freilich nicht von sich selber schreiben, er musste sie aus einer Quelle zusammenklauben! Joh. 9, 1 ἐκ γενετῆς ist nach Holtzm. S. 169 aus Acta 3, 2. 14, 8 abgeschrieben. Es ist zwar ein ganz gewöhnlicher griechischer Ausdruck, der schon bei Homer, Polybius und anderen vorkommt. Aber warum sollte er nicht abgeschrieben sein, wenn doch eine Quelle da ist! Joh. 9, 8 ist nach Holtzm. 169 καθήμενος und προσαιτῶν aus Mr. 10, 46 entlehnt. Natürlich! In der Regel stehen ja die Bettler, auch ist es nicht glaublich, dass es zur Zeit Jesu in Judäa mehr als einen blinden Bettler gab. Joh. 10, 9 ist das „Aus- und Eingehen" nach Holtzm. S. 82 ein Anklang an Acta 1, 21. Es ist zwar ein ganz gewöhnlicher Ausdruck (vrgl. Exod. 28, 35, Numeri 27, 17, Jerem. 17, 19. 37, 4, Maleachi 4, 2). Auch ist in Acta Jesus der Aus- und Eingehende, bei Johannes sind es die Schafe, hier ist der Ausdruck bildlich, dort eigentlich zu verstehen. Doch was schadet das alles! Joh. 17, 1 ist ἐπῆρεν τοὺς ὀφθαλμούς nach Holtzm. 73 aus Luc. 6, 20 genommen. Später war Holtzm. so glücklich, noch eine Stelle im 4. und eine im 3. Evangelium zu entdecken, wo der gleiche Ausdruck vorkommt, nämlich Joh. 11, 41 und Luc. 18, 13 und beeilte sich, dies in seinem Nachtrage S. 448 seinen Lesern mitzuteilen, wobei er freilich vergessen zu haben scheint, dass er S. 169 Joh. 11, 41 schon aus Mr. 7, 34 abgeleitet hatte. Indessen so gross Holtzmanns Glück war, das meinige ist noch grösser, und meine Konkordanzen weisen mir nicht weniger als 54 Stellen nach, wo das „Aufheben der Augen" vorkommt, noch eine im Lucas (16, 23) und eine im Johannes (4, 35), auch eine in Matthäus (17, 8), die übrigen im A. T., in der Genesis allein 13, hebräisch nasa oder rum enaim, von der LXX in der Regel mit ἀναβλέπειν, einigemale aber auch mit ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμούς gegeben. Das „Aufheben der Augen" war also ein ganz gewöhnlicher hebräischer Ausdruck, der jedem geborenen Hebräer geläufig war, zu dessen Anwendung der Evangelist überall nichts zu entlehnen brauchte, weder bei Lucas, noch sonst irgendwo. Joh. 18, 1 muss κῆπος nach Holtzm. S. 85 aus Luc. 13, 19 stammen. Leider hat die griechische Sprache für Garten überhaupt kein anderes Wort, auch hat die johanneische Stelle mit der des Lucas sachlich nicht das Geringste zu schaffen. Wenn also Lucas nicht etwa das Wörterbuch des Johannes war, so werden Zweifel an der Entlehnung erlaubt sein. Ebenso verhält es sich mit προτρέχειν, σουδάριον, στοά, συντιθέναι, κόλπος, λευίτης, welche Worte alle nach S. 85 aus Lucas zusammengelesen sein sollen. Joh. 19, 6 soll nach Holtzm. S. 78 das doppelte σταύρωσον aus Luc. 23, 21 stammen. Allein bei Lucas heisst es σταύρου und steht αὐτόν dabei, auch werden als die Schreienden die Hohepriester, Ältesten und das Volk bezeichnet, bei Johannes nur die Hohepriester und Diener. Zudem werden die Leute den Ruf wohl nicht nur zweimal, sondern viel öfter wiederholt haben. Warum

soll nun das, was ganz natürlich und naheliegend ist, aus Lucas genommen sein, während der Evangelist im übrigen dem Lucas zu folgen verschmäht? Endlich soll nach Holtzm. 174 das ganze 4. Ev. eigentlich nur eine weitere Ausführung von Mtth. 11, 25—27 sein. Aber wer aus diesen Versen ein ganzes Evangelium, wie unser viertes, machen konnte, der, will mich dünken, konnte auch diese 3 Verse vollends entbehren und das Evangelium aus nichts machen, wenn es überhaupt gemacht ist.

Die Armlichkeit dieser Beweise ist so gross, dass selbst Holtzmann sie sich nicht ganz verbergen konnte. Er bemerkt deswegen im Eingang seiner Abhandlung S. 64, er werde es nicht für eine Widerlegung halten, wenn das eine oder andere der zahlreichen Beispiele, welche er anführen werde, hervorgehoben und als schwächliche Stütze weitgehender Konsequenzen für das öffentliche Mitleid ausgestellt werde. Allein die angeführten Beweise sind nicht nur schwächliche Stützen, sondern gar keine Stützen, sind reine Nullen. Selbst wenn die anderen Beweise ganz schlagend und zwingend wären, würden die bisher angeführten lediglich nichts hinzuthun, würden die Beweiskraft der andern nicht im geringsten verstärken.

Noch Bedeutenderes als Holtzm. haben im Gebiete des Absurden Thoma und Jacobsen geleistet. Nach Thoma S. 397 soll die Frage, wer bist du? Joh. 1, 19 aus der Jesusfrage: Wer sagen die Leute dass ich sei? oder dem Johannesbekenntnis: Wer ihr meint, dass ich sei, bin ich nicht, gebildet sein. Damit ist die Frage für vom Evangelisten „gebildet“ also für ungeschichtlich erklärt und zwar ohne jeden Beweis, der hier um so nötiger wäre, als die Frage die höchste geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Aber selbst wenn die Ungeschichtlichkeit der Frage bewiesen wäre, glaubt man denn im Ernste, dass der Evangelist zur Bildung dieser einfachen Frage eine Vorlage brauchte? Die Perikope Joh. 1, 35—42 ist nach Thoma S. 407 nach dem Vorbilde der Jünger von Emmaus gemacht, denn in beiden Stücken kommen vor: Zwei Jünger, von denen nur der eine genannt wird, beidemal ist es Abend und auch die Jünger reden Jesus zunächt nur als Rabbi an. Die Frage: wo weilest du? stamme übrigens aus Hohelied 1, 7. Aber konnte denn der Evangelist, wenn er überhaupt erdichtet und nicht berichtet, diese Frage nicht selbst erfinden? Zudem heisst es im hohen Lied gar nicht: wo weilest du? sondern: wo weidest du, wo lagerst du? Und wenn die Verse einige ganz äusserliche Ähnlichkeiten mit der Geschichte von den Jüngern in Emmaus haben, folgt daraus, dass sie nach dieser gemacht sind? Das würde selbst dann nicht folgen, wenn die Ungeschichtlichkeit des johanneischen Berichtes schon bewiesen wäre. Denn wo wären zwei Dinge in der Welt, die nicht irgendwelche Berührungspunkte miteinander hätten? Und was wollen die paar Ähnlichkeiten bedeuten im Vergleich mit den Unterschieden, die zwischen beiden Erzählungen bestehen? Joh. 2, 1—12 soll nach Thoma S. 412

nach den Sprüchen und Gleichnissen gemacht sein, worin das Christentum oder Gottes Reich als Mahlzeit namentlich als Hochzeitmahl dargestellt wird. Aber in diesen Sprüchen und Gleichnissen ist Christus der Bräutigam, hier der Gast. Und wo ist in diesen Sprüchen und Gleichnissen von der Mutter Jesu, wo von der Verwandlung des Wassers in Wein irgend etwas angedeutet? Wer aus diesen Sprüchen und Gleichnissen die Erzählung Joh. 2, 1—12 machen konnte, der hätte diese Erzählung auch ohne Sprüche und Gleichnisse machen können. Übrigens soll auch noch das Zöllnermahl Matth. 9, 9 ff. hinein verarbeitet sein. Denn Matthäus sei Nathanael und Nathanael war aus Cana! Kommentar überflüssig. Joh. 3, 1 ff. die Nikodemusperikope ist nach Thoma 429 ff. gemacht auf Grund der Geschichte vom reichen Jüngling. Nach S. 707 ist aber Nikodemus zugleich eine aus der Seite Joseph von Arimathia genommene „Rippe“! Die ganze Geschichte hat zwar mit diesen Vorbildern nichts gemein, als dass Nikodemus ein Oberster ist und zu Jesu kommt. Aber das genügt ja freilich, um über die Abhängigkeit nicht den geringsten Zweifel übrig zu lassen. Joh. 4, 46—54 ist nach Thoma 456 ff. vollends ein aus nicht weniger als sieben fremden Schmäusen zusammengebrautes Ragout. Die Geschichte vom Syrer Naemann, vom kananäischen Weibe, von der Witwe zu Sarepta, vom Hauptmann zu Kapernaum, vom Mondsüchtigen, vom Hauptmann Cornelius und vom Kerkermeister zu Philippi seien hier zusammengearbeitet! Wenn jede noch so entfernte Ähnlichkeit ohne weiteres ein sicherer Beweis wirklichen sachlichen Zusammenhangs ist, so ist dagegen allerdings nichts einzuwenden. Endlich sind Joh. 17, 1 nach Thoma S. 649 die Worte „dieses sprach Jesus“ aus Acta 20, 36 entlehnt! Um so schwierige Worte zu schreiben musste der Evangelist ja freilich ganz notwendig eine schriftliche Vorlage haben. Aber wie merkwürdig! Während man so den Evangelisten zum dummen Jungen macht, der keine drei Wörtlein schreiben konnte, ohne zum Nachbar hineinzusehen, preist man wieder seinen Geistreichtum und hebt ihn zur Entschädigung bis in den Himmel hinauf. Thoma nennt Vorrede S. VIII sein Evangelium „ein herrliches Buch“ ja S. III „das herrlichste Evangelium“ und bezeichnet S. 352 den Evangelisten als einen „hochbegabten dichterischen Genius.“ Wer hätte gedacht, dass das „Spicken“ noch so zu Ehren käme! *)

Auch Jacobsen glaubt, das 4. Ev. zu einer aus tausend Fetzen zusammengespickten und geflickten Harlekinsjacke machen zu müssen, klagt S. 77, dass Johannes seine Quellen oft recht unvorsichtig und unglücklich verwendet habe, was allerdings, w e n n er so verfahren

*) So nennt man in der Heimat des Verfassers das Hineinsehen eines Schülers zum andern und Abschreiben von demselben. Die naheliegende Einwendung, dass doch die Synoptiker so oder ähnlich verfahren seien, ist zurückzuweisen, da ihre Textverhältnisse sich ganz anders erklären lassen vergl. meine „Synopt. Evang.“

wäre, wie Jacobsen ihn verfahren lässt, vollkommen zutreffen würde, spendet aber nichts destoweniger dem Verfasser für sein Spicken und Flicken S. 97 „hohes Lob,“ redet S. 93 von „grosser Genialität,“ mit welcher der Verfasser in seinen Christusreden und Gesprächen aus verschiedenen Sphären das Erhabenste zusammengelesen habe, freilich ein neuer Begriff von Genialität, da man sonst zur Genialität in erster Linie die Originalität rechnet, nicht aber geschicktes Zusammenlesen. Joh. 1, 6 sind die Worte „der hiess Johannes“ nach Jacobsen S. 55 aus Luc. 1, 13 genommen. Welch' ein Glück für den 4. Evangelisten, dass Lucas vor ihm geschrieben hatte! Er hätte sonst nimmermehr erfahren, wie der Täufer und Vorläufer Jesu hiess. Joh 2, 2 fällt die Übereinstimmung mit Luc. 2, 21 in ἐκλήθη Jacobsen S. 56 auf. Freilich heisst ἐκλήθη bei Lucas: er wurde genannt, bei Johannes: er wurde eingeladen. Jacobsen will daher nur die „entfernte Möglichkeit“ der Herkunft des johanneischen Ausdrucks aus dem synoptischen behaupten. Aber warum so bescheiden? Die Parallele ist nicht viel schlechter als die andern. Das Wort Jesu an seine Mutter Joh. 2, 4 ist nach Jacobsen S. 8 aus Mr. 1, 24 genommen. Natürlich, historisch darf es ja nicht sein, selbst erfinden konnte es der Evangelist auch nicht, und was konnte er Passenderes thun, als seinem Gottessohne Teufelsworte in den Mund zu legen! Die Redensart kommt freilich auch schon 2. Sam. 16, 10. 19, 22 vor, dürfte überhaupt nicht ungebräuchlich gewesen sein. Joh. 2, 14 stammen die Worte: *καὶ εὗρεν-καθημένους* aus Luc. 2, 46. Denn Jacobsen versichert S. 55, dass man hier doch wohl nicht von Zufall reden könne. Und es ist wahr, die Verkäufer hätten von rechtswegen nicht im Tempel sein und noch viel weniger darin sitzen sollen. Dass also Johannes sie hineinbringt und gar noch sitzen lässt, ist schlechterdings nicht anders zu erklären, als dass er mit seinen Gedanken in Luc. 2, 46 hineingetaumelt ist. Die Lukanische Erzählung hat zwar mit der johanneischen sachlich nicht das Geringste zu schaffen, auch lässt sich zur Not noch begreifen, dass sowohl der Jesusknabe als auch die Verkäufer das Sitzen dem Stehen vorzogen. Aber die Stelle ist doch ein brauchbares Wörterbüchlein, daraus zwei Wörtlein abzuschreiben waren. Wie hätte Pseudo-Johannes sich diesen Gewinn entgehen lassen können! So wird es wohl auch bei Joh. 2, 16 gegangen sein, wo nach Jacobsen S. 55 die Worte: „das Haus meines Vaters“ schlechterdings nur aus Luc. 2, 46 zu begreifen sind. Weil Lukas den Jesusknaben mitten unter den Lehrern sitzen lässt, darum lässt nach Jacobsen S. 51 Johannes auf die Tempelreinigung das Gespräch mit Nikodemus folgen! Kommentar überflüssig. Joh. 4, 46 stammt nach Jacobsen S. 60 aus Luc. 4, 31. Johannes habe statt *πόλιν* gelesen *πάλιν* und erst nachträglich sich überzeugt, dass in der Vorlage *Καφαρναούμ* steht. Dies habe ihn veranlasst, eine Perikope, die sich auf Kapernaum bezog, einzuschalten. Und gewiss, dass der Evangelist statt *πόλιν πάλιν* las, ist ja ganz begreiflich, zumal A und O einander

zum Verwechseln ähnlich sehen, und statt den Fehler zu verbessern, war es ja viel vernünftiger, geschwind eine Kapernaum-Perikope zu machen. Nichts ist klarer, als dass Joh. 7, 1 aus Mr. 9, 30 stammt, denn Jacobsen fragt S. 68: Ist das Zufall? Zwar ist es bei Johannes Judäa, wo Jesus nicht mehr, bei Markus dagegen Galiläa, wo Jesus nicht mehr öffentlich umherziehen will. Auch stimmen keine zwei Wörter ganz überein. Aber der Schüler muss es doch besser wissen als der Meister, der Abschreiber besser als das Original! Indessen Jacobsen hat noch einen Haupttrumpf auszuspielen, welcher seiner These zur „glänzenden Bestätigung“ dient. S. 72 ff. findet er, dass wiederholt im Lukas- und im Johannesevangelium die gleichen leitenden Gedanken und zwar in der gleichen Aufeinanderfolge sich finden. Er hat das an drei übrigens unmittelbar aufeinander folgenden Abschnitten nachzuweisen gesucht. Wir führen die Parallelen des ersten und grössten dieser Abschnitte Joh. 7, 14—10, 21 = Luc. 9, 51 — 17, 10 hier an und zwar vollständig, aber so, dass wir in der Regel nur Kapitel und Verse angeben, während Jacobsen die Stellen abdruckt. (1) Luc. 10, 16 = Joh. 7, 16. (2) Luc. 10, 22 = Joh. 7, 27—29. (3) Luc. 11, 9 = Joh. 7, 34 (diese Parallele ist übrigens von Jacobsen selbst in Klammer gesetzt). (4) Luc. 11, 13 = Joh. 7, 39. (5) Luc. 11, 27 = Joh. 7, 40. (6) Luc. 11, 53 f. = Joh. 8, 3. 6. (7) Luc. 12, 1—3 (Beginn einer Perikope) = Joh. 8, 12—16 (Beginn einer Perikope). (8) Luc. 12, 8 f. = Joh. 8, 24. (9) Luc. 12, 37 f. wo angeführt wird, was der Herr einem guten Knechte thun wird = Joh. 8, 31—36, wo die Juden gegen das Wort Knecht protestieren und Jesus ihnen erklärt, dass sie nur dann wirklich frei sein werden, wenn der Sohn sie frei mache. (10) Luc. 13, 2 = Joh. 9, 2. Die Wunderthat, welche gleich darauf im Lukas erzählt wird, fällt auf den Sabbath. Ebenso wird im Johannisevangelium berichtet, dass der Blinde am Sabbath geheilt sei. Weitere Parallelen findet Jacobsen in dieser Perikope zwischen Luc. V. 14 und Joh. V. 4 (*δεῖ ἐργάζεσθαι*), Joh. V. 15 f. und Luc. 14, 1—6, Joh. 9, 27 und Luc. 14, 26. (11) Luc. 15, 3—7 = Joh. 10, 1—18. Ob es zufällig sei, dass Lukas 15, 17 von den *μίσθιοι* und Joh. 10, 12 von *μισθωτός* gesprochen werde?

Es sind nun unter diesen Stellen allerdings einige, in welchen bei Lukas und bei Johannes im allgemeinen der gleiche oder ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen wird. Am meisten ist das bei Nr. 2. 4. 5. 6. der Fall. Aber Nr. 6 hat schon darum kaum einen Wert, weil die Perikope Joh. 8, 1—11 bekanntlich fast allgemein für unecht gehalten wird. Und wenn in den anderen Stellen gleiche oder änhliche Gedanken vorkommen, glaubt man denn, dass Jesus niemals den gleichen oder einen ähnlichen Gedanken wiederholt ausgesprochen habe? Waren denn seine Zuhörer von so unübertrefflicher Fassungskraft, dass kein vor ihren Ohren ausgesprochener Gedanke unbeachtet bleiben oder verloren gehen konnte und dass jede Wieder-

holung als reiner Zeitverlust erscheinen musste? Und vergleicht sich nicht Jesus selber Mtth. 13, 52 mit einem Hausvater, welcher Altes und Neues aus seinem Schatze nimmt? Bei einigen anderen Parallelen sind die Verwandtschaftsbeziehungen zum teil geradezu lächerlich. So wenn in Nr. 7 ὑπόκρισις Luc. 12, 1 mit κρίνετε Joh. 8, 15 für parallel erklärt wird! Ebenso im gleichen Abschnitt σκοτία und φῶς Luc. V. 3 mit σκοτία und φῶς Joh. V. 12, obwohl bei Lukas das Dunkel der Verborgenheit und das Licht der Öffentlichkeit, bei Johannes das Dunkel des Irrtums und der Sünde und das Licht des geistlichen Lebens gemeint ist. In der allerdings von Jacobsen selbst in Klammer gesetzten, aber doch immerhin abgedruckten Nr. 3 sind die Gedanken bei Lukas und Johannes einander geradezu entgegengesetzt. Wenn man auf diese Weise Parallelen zu machen sich erlaubt, dann ist es keine Kunst, auch die gleiche Aufeinanderfolge der Parallelen herzustellen, und wer nicht von allem Mutterwitze verlassen ist, dem kann es nicht schwer fallen, mit diesen Mitteln zwischen ganz beliebig ausgewählten Abschnitten Parallelenreihen in gleicher Aufeinanderfolge zu bilden, wofern man sich nur, wie Jacobsen, das Recht vorbehält, nicht Passendes so lang zu überspringen, bis Passendes kommt. Machen wir, um nicht eitler Ruhmredigkeit beschuldigt zu werden, einen praktischen Versuch. Wir gehen von Joh. 7, 40 aus, welche Stelle Jacobsen mit Luc. 11, 27 in Parallele setzt, die sich aber ebensogut oder noch besser mit Mtth. 7, 28 f. vergleichen lässt. Bei Matthäus folgt darauf 8, 4 eine Perikope, in welcher sich Jesus auf einen Befehl Mosis, also auf die Schrift beruft, bei Johannes berufen sich die Gegner Jesu V. 42 auch auf die Schrift. Gleich darauf ist bei Johannes V. 45 und 46 von Knechten die Rede, bei Matthäus 8, 6 ebenfalls von einem Knechte, oder wenn παῖς nicht = δοῦλος sein sollte, so kommt der δοῦλος V. 9. Der Knecht des Hauptmanns war lahm, die Knechte der Hohenpriester waren auch lahm, denn sie nahmen Jesum nicht gefangen. Bei Matthäus klagt Jesus V. 10 über den Unglauben Israels, bei Johannes heisst es V. 48: glaubt auch irgend einer der Obersten an ihn? Bei Johannes bringt man 8, 1 ff. ein Weib zu Jesu, bei Matthäus V. 14 Jesum zu einem Weibe. Bei Matthäus kommt V. 19 einer, welcher Jesu nachfolgen will, bei Johannes sagt Jesus V. 12: Wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsternis wandeln u. s. w. So haben wir denn eine ganze Reihe von Versen im 4. Ev., welche Jac. aus Lukas ableitet, mit gleich glänzendem Erfolge in übereinstimmender Aufeinanderfolge aus ganz anderen Abschnitten des ersten Evangeliums abgeleitet! Welchen Wert können also diese Ableitungen haben?

Auch O. Holtzm. hat zum Absurden seine Beiträge geliefert. Nach ihm S. 9 stammt ἦν δέ Joh. 11, 55 aus Mr. 14, 1! Kann der Evangelist bei Thoma nicht drei der allergewöhnlichsten Wörter schreiben ohne zu spicken, so bringt er es bei O. Holtzm. nicht einmal auf zwei. Joh. 11, 56 lehnt sich nach O. Holtzm. an Mr. 14,

1 und 2 an, denn die Worte: ἐζήτουν—ἔλεγον—μὴ—ἑορτήν klingen gewiss nicht blos zufällig an die vollkommen gleiche Folge bei Markus an, und die Verschiebung ihres Sinnes zeige nur, wie merkwürdig der Evangelist mit den überlieferten geschichtlichen Thatsachen umgehe. Das ist allerdings ein merkwürdiges Verfahren, welches dem Evangelisten hier zugeschrieben wird, so merkwürdig, dass man gar nicht begreift, wie ein denkender Mensch so etwas glauben kann. Von den Wörtern aus kann er nicht auf den Sinn gekommen sein, welchen er ausdrücken wollte, denn dieser ist ja ein ganz anderer als der Sinn der Stelle, welcher die Wörter ursprünglich angehören. Wenn er aber den Sinn oder Gedanken zuerst hatte, so brauchte er doch die zum Ausdruck desselben nötigen Wörter nicht anderswo zusammenzusuchen, da sie mit dem Gedanken selbst unmittelbar gegeben waren. Und was ist denn so Wunderbares daran, wenn man einmal vier ganz gewöhnliche oft vorkommende Wörter in zwei Schriftstellern in gleicher Aufeinanderfolge nachweisen kann, wofern man die dazwischen liegenden Wörter überspringt? Aus der Rede Mr. 14, 25 soll Johannes das Gleichnis vom Weinstock 15, 1 ff. gebildet haben. Hier wird wieder ohne jeden Beweis vorausgesetzt, dass der Evangelist das Gleichnis selber gemacht habe. Aber selbst wenn diese Voraussetzung bewiesen wäre, wie könnte man hier an litterarische Abhängigkeit denken, da der Text des Markus dem Evangelisten für sein Gleichnis gar nichts bot, als das Wörtlein „Weinstock“, welches er wahrlich aus Markus nicht erst zu lernen brauchte. Wer aus diesem einzigen Wörtlein ein Gleichnis wie Joh. 15, 1—8 machen konnte, der konnte auch dieses Wörtlein vollends entbehren und das Gleichnis aus nichts machen. Wollte man aber sagen, das Wörtlein bei Markus habe wenigstens den äusseren Anstoss zur Dichtung des Gleichnisses gegeben, so wäre auch das äusserst fraglich. Falls der Evangelist eines solchen Anstosses überhaupt bedurfte, konnte ihm jeder natürliche Weinstock, jeder Tropfen Weins, es konnte ihm besonders die Erinnerung an alttestamentliche Stellen, wie Jer. 2, 21, Ez. 17, 6 ff., den gleichen Dienst leisten, so dass man nicht sagen kann, welcher von diesen Umständen den wirklichen Anstoss bildete. Hiemit dürfte die erste Klasse von Beweisen genügend beleuchtet sein, um das Urteil „absurd“ als gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Kap. 8. Fortsetzung.

Zur 2. Klasse, die wir nicht geradezu als absurd, aber doch als durchaus unannehmbar bezeichnen müssen, rechnen wir die meisten von Baur, Hilg., Weizs. und Holtzm. angeführten Beispiele, insbesondere auch die aus den paulinischen Briefen. Wir können auch davon natürlich nur eine ziemlich beschränkte Auswahl geben, wiederholen aber, dass wir uns bemühen werden, namentlich auch die angeblich beweisenden, schlagenden Stellen aufzunehmen.

Joh. 1, 43 ist nach Holtzm. S. 64 unverkennbar aus Mtth. 16, 18 geschöpft. Wäre die Ungeschichtlichkeit des johanneischen Berichtes schon bewiesen, so wäre dagegen nicht viel einzuwenden, wiewohl bei Johannes das wunderbare Erraten des Namens „Simon Jonas Sohn“ die Hauptsache ist, wozu die Weissagung auf den Namen Kephas nur als zweites Moment hinzutritt, während bei Matthäus die Erteilung des Namens Petrus alles ausmacht. Da aber die Ungeschichtlichkeit des johanneischen Berichtes von Holtzm. nicht bewiesen, sondern einfach vorausgesetzt wird, sich auch nach unserer Überzeugung nicht beweisen lässt, so fällt jeder Grund, hier Abhängigkeit anzunehmen, weg. Denn die Übereinstimmung in *σὺ εἶ* kann doch nichts beweisen. Wie hätte denn der 4. Ev. seinen Gedanken anders ausdrücken können? Und den Namen von Petrus Vater konnten doch wohl auch noch andere Leute wissen, als nur der erste Evangelist. Der ganze Beweis für die Abhängigkeit beruht also auf der ohne Beweis vorausgesetzten Ungeschichtlichkeit des johanneischen Berichtes. Nach Baur S. 240 stimmt Joh. 2, 22 ff. (soll wohl heissen 13 ff.) in Hinsicht auf das Hauptfaktum der Tempelreinigung mit den Synoptikern so überein, dass nur sie seine Quellen gewesen sein können. Auch nach Hilg. Ev. 328 gehört dieser Abschnitt zu den „schlagenden“ und nach Holtzm. 158 ist die Abhängigkeit „evident“. Aber wesentliche Übereinstimmung in der Sache ist doch an und für sich noch kein Beweis der Abhängigkeit, sonst müssten unabhängige Berichterstatter einander notwendig widersprechen, womit jede Möglichkeit, ein geschichtliches Faktum durch mehr als einen Zeugen zu erhärten, aufhören würde, während man doch sonst die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit eines Berichtes darin erblickt, wenn unabhängige Zeugen im wesentlichen das Gleiche sagen. Aber vielleicht kommen in beiden Berichten so auffallende Ausdrücke vor, dass man nicht glauben kann, sie seien unabhängig von einander entstanden? Das scheint Holtzmanns Meinung zu sein. Aber welche Ausdrücke werden dafür angeführt! *ἱερόν*, *πωλοῦντες*, *περιστεραί*, *ἐκβάλλειν*, *κολλυβισταί*, *τραπέζαι*, *ἀναστρέφειν*, also die allergewöhnlichsten Ausdrücke, die jedem bekannt waren, der überhaupt griechisch schreiben konnte, und von denen die meisten im N. T. dutzendfach vorkommen. Nur *κολλυβισταί* macht eine Ausnahme, aber warum? Weil von Wechslern überhaupt im N. T. nur bei der Tempelreinigung und Mtth. 25, 27 die Rede ist, also fast gar keine Gelegenheit, den Ausdruck anzuwenden, mehr gegeben war. Zudem gebraucht der 4. Evangelist zuerst den Ausdruck *κερματισταί*, welchen er von den Synoptikern nicht entlehnen konnte, zum deutlichen Beweise, dass er nicht nötig hatte, bei ihnen in die Schule zu gehen. Folglich hat man auch keinen Grund, *κολλυβισταί* aus ihnen abzuleiten. Dazu kommt, dass es bei Johannes an eigentümlichen Zügen nicht fehlt, man vergleiche die Geissel, die Ochsen und Schafe und namentlich das Wort vom Abbrechen des Tempels. **Joh. 3, 3 und 5** soll nach Holtzm. S. 171 Umbildung

von Mtth. 18, 3 und Mr. 10, 15 sein. Aber warum denn? Sollte Jesus nicht den gleichen Gedanken bei verschiedenen Gelegenheiten mit ähnlichen Worten haben ausdrücken können? Man vergleiche, was S. 79 bei Jacobsen bemerkt wurde. Dass **Joh. 4, 46—54**, Heilung des Sohnes des Königischen, eine Bearbeitung von Mtth. 8, 5 ff. sei (Baur 241 ff. Holtzm. 159), ist geradezu ein Dogma der herrschenden Kritik geworden. Und eine gewisse Ähnlichket beider Erzählungen ist ja freilich nicht abzuleugnen. Aber den Momenten der Übereinstimmung (Beamter, Kapernaum, Fernheilung) stehen viel grössere Verschiedenheiten gegenüber, für welche die Kritiker zum Teil kaum eine Erklärung versucht haben. Dass der *παῖς* bei Johannes zum *υἱός* wurde, könnte man aus dem Streben nach Verdeutlichung erklären. Aber warum aus dem *ἑκατοντάρχης* ein *βασιλικός* wurde, bleibt unerklärt. Noch viel grösser ist die innere Verschiedenheit beider Erzählungen. Bei Matthäus will Jesus in das Haus des Hauptmanns kommen und dieser wehrt ihm; bei Johannes bittet der Königische Jesum, zu ihm zu kommen und dieser weigert sich. Den Hauptmann lobt Jesus um seines Glaubens willen, den Königischen tadelt er um seines Unglaubens willen. Dass schliesslich auch der Königische dem Worte glaubt und hingeht, ist richtig. Aber er thut es nur notgedrungen, während der Hauptmann es freiwillig thut. Immer ist und bleibt dieser ein Beispiel seltenen, starken, jener ein Beispiel schwachen, erst allmählich werdenden Glaubens. Die Behauptung Baurs S. 243, auch der Königische bringe im Grunde genommen schon den unbedingten Glauben an das Wort mit, entbehrt jeden Grundes und macht den Tadel Jesu zur Unwahrheit. Ebenso sehr zu beanstanden ist der weitere Satz, auch er sei daher wie der Centurio ein Bild des reines Glaubens an das Wort und *πιστ. τῷ λόγῳ* sei nichts anderes als *πιστ. διὰ τὸν λόγον* (152). Bei *πιστ. διὰ τὸν λόγον* steht *πιστ.* absolut und bezeichnet den Glauben an die Messianität Jesu, bei *πιστ. τ. λ.* dagegen wird *πιστ.* durch *τῷ λόγῳ* näher bestimmt und beschränkt, schliesst daher den Glauben an die Messianität noch nicht in sich. Zu diesem Glauben kam der Königische nach V. 53 erst, nachdem er die Erfüllung des Wortes Jesu gesehen hatte, also ganz auf dem Wege, welchen Jesus ihm V. 48 tadelnd vorhält. Während der Hauptmann den Glauben an die Messianität Jesu schon mitbrachte und daraus schloss, Jesus müsse auch aus der Ferne heilen können, erhob sich der Königische nur durch die Not getrieben zum Glauben, dass Jesus aus der Ferne heilen könne und erst nachdem dies wirklich geschehen, zieht er daraus den Schluss, dass Jesus der Messias sei. Wenn also der 4. Evangelist den Königischen aus Mtth. 8 entlehnt hätte, so hätte er ihn so ziemlich in sein Gegenteil verkehrt. Welches Recht hat man, das anzunehmen? Der einzige Grund ist die willkürlich vorausgesetzte gänzliche Abhängigkeit des 4. Evangelisten, welche man um jeden Preis durchführen zu müssen meint. **Joh. 5, 1—16** soll nach Baur 243 f., Holtzm. 69, Wendt

I 327, Pfleiderer 711 und vielen anderen nach Mr. 2, 1—12 gemacht sein. Aber was ist denn so Auffallendes daran, dass beide Kranke auf einem Bette liegen? Und wenn sie auf einem Bette lagen, warum sollte Jesus nicht zu beiden sagen: stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim? Oder ist *κράββατος* ein so unerhörtes Wort, dass der gemeinsame Gebrauch bei Markus und Johannes sich nur aus Abschreiben erklären lässt? Es ist allerdings weniger gebräuchlich als *κλίνη*, kommt aber doch ausser den beiden Perikopen im N. T. noch dreimal vor. Daraus folgt doch nicht, dass Johannes abgeschrieben haben muss, und selbst wenn in dem Worte Jesu bei Johannes synoptischer Einfluss anerkannt werden müsste, so würde daraus noch lange nicht folgen, dass die ganze Erzählung aus der synoptischen gemacht ist, um so weniger, als sie neben einigen Verwandtschaftsmomenten auch starke Abweichungen von der synoptischen zeigt. **Joh. 5, 17 und 7, 22** verteidigt sich Jesus nach Weizs. A 282 gegen den Vorwurf der Sabbathschändung in ganz ähnlicher Weise wie bei den Synoptikern. Aber ist denn das nicht ganz natürlich? Oder konnte ihm etwa bei seinen wiederholten Sabbathheilungen der Vorwurf der Sabbathschändung nur einmal gemacht werden? **Joh. 5, 19—47** enthält nach Weizs. A 282 Anklänge an Mtth. 11, 1—19. Aber was ist natürlicher, als dass bei einem und demselben Redner an verschiedenen Orten ähnliche Gedanken wiederkehren? Wenn diese Anklänge irgend etwas für Abhängigkeit beweisen sollten, so müsste die Ungeschichtlichkeit der johanneischen Rede schon bewiesen sein, die eben auch von Weizs. ohne weiteres vorausgesetzt wird. Zudem sind die Anklänge schwach. Namentlich der Tadel, welcher Mtth. V. 6 dem Täufer wiederfährt, fehlt bei Johannes gänzlich, von den V. 5 aufgezählten Werken finden sich bei Johannes nur die Totenerweckungen V. 25, die 5 anderen fehlen. Die Bedeutung, welche dem Auftreten des Täufers bei Johannes V. 33 beigelegt wird, ist im Vergleich mit Mtth. V. 14 gering, ebenso das Lob, das ihm Joh. V. 35 zu teil wird, im Vergleich mit Mtth. V. 9. In **Joh. 6** beruht es nach Holtzm. 163 auf Mr. 8, dass Jesus sogleich mit der Speisung beginnt. Aber bei Markus ist das Volk doch schon 3 Tage bei Jesus, bei Johannes sieht er es erst kommen. Das ist denn doch kein unwesentlicher Unterschied. **Joh. 6, 27** erinnert die vergängliche Speise nach Weizs. 282 an die vergänglichen Schätze Mtth. 6, 19 f. Holtzm. 453 findet die Wurzel in Mr. 7, 19 = Mtth. 15, 17. Aber noch näher läge, sie in Joh. 6, 12 zu finden. Gerade dies, dass der Ausdruck demnach aus den verschiedensten Quellen abgeleitet werden könnte, zeigt, dass es überhaupt keinen Beweis dafür giebt, dass er abgeleitet ist. Die Aufeinanderfolge von Speisung und Zeichenforderung beweist nach Hilg. Ev. 327, Holtzm. 163 Abhängigkeit von Markus und Matthäus. Aber Zeichenforderungen lagen nach 1. Kor. 1, 22 so sehr in der jüdischen Denk- und Sinnesweise, dass es nicht auffallen kann, wenn nach der ersten und nach der zweiten Speisung von solchen

berichtet wird. Die Frage, ob nach der Speisung bei Johannes die Zeichenforderung überhaupt denkbar ist, muss anderswo erörtert werden. **Joh. 6, 42** ist nach Weizs. 283, Holtzm. 71 fast wörtlich aus Luc. 4, 22 entnommen. Aber verwunderte Ausrufe darüber, dass dieser Sohn eines bekannten, zudem geringen und einfachen Mannes solche Reden halte, waren so sehr natürlich, dass man sich wundern müsste, wenn sie nicht wiederholt vorkämen. Auffallen kann allerdings, dass man den Vater und die Mutter Jesu in Kapernaum kannte. Aber es ist keineswegs ausgeschlossen, dass Leute von Nazareth damals in Kapernaum waren. **Joh. 6, 45 und 46** ist nach Holtzm. 454 eine „schlagende Parallele“ zu Mtth. 11, 25—28. Aber nur der Gedanke hat eine gewisse Verwandtschaft, die Form stimmt wenig überein und gilt von dieser Parallele, was schon wiederholt von den Anklängen verschiedener Stellen gesagt wurde. Auch hat Joh. 1, 18. 3, 11. 13 mehr Ähnlichkeit als Mtth. 11. **Joh. 6, 51** ff. setzt nach Holtzm. S. 67 und 453 den Wortlaut von Mtth. 26, 26—28 voraus. Aber bei Matthäus steht nicht *σάρξ* sondern *σῶμα*. Im übrigen gilt, was schon oft von den Anklängen und von der ohne weiteres vorausgesetzten Ungeschichtlichkeit der johanneischen Jesusreden gesagt wurde. **Joh. 6, 70** ist *ἐξελεξάμην* aus Luc. 6, 13 hervorgegangen, natürlich weil *ἐκλέγεσθαι* ein so unerhörtes Wort ist, dass man es nur aus Lucas lernen konnte. Es kommt übrigens im N. T. beiläufig zweiundzwanzigmal vor. Das Bekenntnis des Petrus **Joh. 6, 68** f. ist nach Hilg. Ev. 327 nichts anderes, als das synoptische Mtth. 16, 16, worauf nach Holtzm. und O. Holtzm. auch der Umstand hinweist, dass Matthäus und Markus nach dem Petrusbekenntnis den Satan haben. Lucas lasse ihn zeitgemässer Weise von Petrus weg und Johannes folge ihm verständnisvoll nach. Weil er aber den Teufel doch nicht ganz missen will, so hängt er ihn dem Judas an. Wenn ich nur entscheidende Gründe gegen die Geschichtlichkeit des Wortes Jesu V. 70 finden, die Teufelsliebe des 4. Evangelisten besser begreifen, auch mich überzeugen könnte, dass er seinen Geschichtsstoff knetete, wie der Töpfer den Thon. Übrigens hat Steinmeyer (Beiträge VII, 96) gegen die Identifikation des Petrusbekenntnisses in Joh. 6 mit dem in Mtth. 16 die so ganz verschiedene Aufnahme geltend gemacht, welche das Bekenntnis des Jüngers hier und dort auf seiten Jesu gefunden habe. Bei Matthäus erteile er dem Petrus hohes Lob, hier bleibe er kühl und schweigsam, es scheine, er habe das Bekenntnis gar nicht gehört. **Joh. 7, 33** entspricht nach Weizs. A 284 den synoptischen Weissagungen von Leiden und Parusie. Aber von der Parusie steht doch bei Johannes nichts und dass die verhüllte Leidensweissagung bei Johannes geschichtlich glaubwürdiger ist, als die unverhüllte bei den Synoptikern, ist anerkannt. **Joh. 8, 31** ff. soll nach Weizs. 281 freie Reproduktion der Verteidigungsrede gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses sein. Diese Reproduktion wäre allerdings sehr frei, da bei Johannes zuerst Jesus den Juden den Vorwurf der Teufelskindschaft macht, was bei

den Synoptikern gänzlich fehlt, wie umgekehrt der Grundgedanke der synoptischen Verteidigungsrede Mr. 3, 24 bei Johannes gänzlich vermisst wird. Im übrigen ist das schon oft über die Anklänge Gesagte zu vergleichen. Das Letztere gilt auch von **Joh. 8, 44**, wo nach Holtzm. 452 *ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ* dem synoptischen *ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας* Mtth. 12, 34 entnommen sein soll. Dass in der Heilung des Blindgeborenen **Joh. 9, 1** ff. ein Zug vorkommt, welcher an Mr. 8, 23 erinnert, nämlich der Speichel (Hilg. Ev. 327, Baur 246), kann nur den befremden, der weder Mr. 8 noch Joh. 9 für geschichtlich hält. Andere werden nicht einsehen, warum Jesus, was er einmal that, nicht wieder gethan haben könnte. **Joh. 9, 2** hat die Frage der Jünger (Holtzm. 450) mit Mr. 2, 5 nichts zu schaffen. Sie ist vielmehr der Ausdruck des allgemein bei den Juden herrschenden, schon im Buche Hiob vorkommenden Glaubens, dass jedes Leiden Strafe für bestimmte Sünden sei, welcher Glaube von Jesus bekämpft wird und der auch an Mr. 2, 5 keinen Halt hat, weil, was bei einem Kranken zutrifft, darum nicht auch von allen gelten muss, sonst würde ja Joh. 9, 3 gegen Mr. 2, 5 geradezu polemisieren. **Joh. 9, 40. 41** heissen die Pharisäer blind, nach O. Holtzm. wie Mtth. 23, 16—19, während H. Holtzm. 452 darin mehr einen Nachklang von Mtth. 15, 14 erblickt und Weizs. A 282 beide Stellen anführt. Man darf aber auch auf Jes. 42, 19 und ähnliche Stellen hinweisen. Eben dies, dass das Bild an verschiedene Stellen anklingt, ist aber der beste Beweis, dass es aus keiner genommen sein muss, sondern dass es sich hier um ein allgemein gebräuchliches Bild handelt, dessen jeder ohne irgend welche Vorlage sich bedienen konnte, zu schweigen davon, dass kein Beweis gegeben ist, dass der Evangelist die Stelle selbst gemacht hat. **Joh. 10, 12** erinnert nach Weizs. A 283, Holtzm. 452 an Mtth. 10, 16. Erledigt sich durch das über die Anklänge und Wiederholung ähnlicher Gedanken Gesagte. **Joh. 11, 1** ff. liegt nach Baur 247 f., Holtzm. 72 und 450 f., Hilg. Ev. 327 Luc. 10, 38 ff., 16, 20 und anderes synoptisches Material zu Grunde. Aber arm ist nicht ohne weiteres so viel wie krank und ein Armer, der in Abrahams Schoss kommt und dort wohlgeborgen bleibt, ist etwas anderes, als ein Verstorbener, welcher wieder ins Leben zurückgerufen wird und ein solch unsinniges Untereinanderrühren der verschiedensten synoptischen Erzählungen — ausser dem armen Lazarus und Maria und Martha soll auch noch die Salbungsgeschichte Luc. 7, 36, die Geschichte des Jünglings von Nain 7, 11 und die vom Aussätzigen Mtth. 8, 1 ff. hereinspielen — setzt nicht nur den vollkommensten Verzicht auf alle Geschichtlichkeit beim 4. Evangelisten voraus, sondern ist selbst unter dieser Voraussetzung noch unbegreiflich, da es ihm leichter sein musste, die ganze Geschichte frei zu erfinden, als sie aus so verschiedenartigen Elementen zusammenzukochen und zu bräuen. **Joh. 11, 2** stammt *ἐκμάσσειν* nach Holtzm. S. 72 aus Lucas. Und allerdings kommt es im N. T. nur bei Lucas zweimal und bei Johannes dreimal

vor, ist aber im Profangriechischen durchaus kein so ungebräuchliches Wort, dass seine Anwendung bei Johannes nur aus Lucas zu begreifen wäre. **Joh. 11, 53** stammt nach O. Holtzm. 10 aus Mtth. 26, 4. Aber so einfache Worte, die nicht einmal ganz mit Matthäus übereinstimmen, bedürfen doch keiner ausser dem Evangelisten liegenden Quelle. **Joh. 12, 25** ist nach Holtzm. 174, Hilg. Ev. 328, Weizs. A 281 direkt aus den Synoptikern herübergenommen. Aber derartige Sentenzen hat Jesus ohne Zweifel nicht nur zweimal, sondern noch viel öfter ausgesprochen. **Joh. 12, 27** hat nach Holtzm. 173 seine Quelle unbestreitbar in Mr. 14, 34—36, womit Hilg. Ev. 328 und alle anderen übereinstimmen. Allein dass Jesus beim Gedanken an sein bevorstehendes Leiden betrübt wurde, ist so natürlich, dass man zur Erklärung der johanneischen Stelle keinen Markus braucht. Auch stimmen die Worte nicht einmal überein. **Joh. 13, 13** ist nach Weizs. 284, Holtzm. 66 aus Mtth. 23, 10 oder 8 genommen. Aber gerade das Hauptmoment bei Matthäus, die Einzigkeit des Meisters und Herrn, fehlt bei Johannes. Im übrigen ist zu vergleichen, was schon wiederholt über das Vorkommen ähnlicher Gedanken gesagt wurde. Dieses Beispiel wird von Holtzm. ausdrücklich als „beweisend“ bezeichnet! **Joh. 13, 16**, nach Holtzm. 72 und 174 direkt aus den Synoptikern herübergenommen, erledigt sich wie 12, 25, ebenso Joh. 13, 20. Weiter aber soll **Joh. 13, 20** nach Holtzm. 73 ganz unvermittelt und abgerissen dastehen und sich nur aus Berücksichtigung von Luc. 22, 35 f. erklären, sofern hier gleichfalls von einer Aussendung der Apostel geredet werde. Aber schliesst sich denn der 4. Evangelist sonst so pedantisch an die Ordnung des Lucas an, dass er denken konnte: Weil Lucas hier etwas von Aussendung hat, muss ich auch etwas davon haben? Und wenn er so dachte, war denn dieses Bedürfnis, etwas von Aussendung zu sagen, nicht schon durch V. 16 befriedigt? Und wenn das nicht genügte, warum suchte er dann in Matthäus herum, bis er 10, 40 fand, obwohl dieses Wort nach Holtzm. gar nicht in seinen Zusammenhang passte, statt einfach zu nehmen, was Lucas bot? Diese Thorheiten, welche man da dem 4. Evangelisten zuschreibt, fallen nicht ihm zur Last, sondern den Kritikern, die sie ihm andichten. **Joh. 14, 12** entspricht nach Holtzm. 175 dem synoptischen Spruche, dass, wer da glaube, nicht nur das Wunder am Feigenbaum auch thun, sondern sogar Berge versetzen werde Mr. 11, 23. Was den Gedanken an schriftstellerische Vermittlung unentrinnbar mache, sei, dass unmittelbar darauf, sowohl bei Johannes, als auch bei Markus eine Verheissung schrankenlosester Gebetserhörung folge. Allein diese gleichmässige Aufeinanderfolge würde nur dann etwas für Abhängigkeit beweisen, wenn diese Gedanken in keinem inneren Zusammenhange stünden. Nun stehen sie aber in einem sehr nahen inneren Zusammenhange. Somit ist nicht einzusehen, warum nicht Jesus beidemal vom einen auf den anderen gekommen sein sollte, und der Fall gehört einfach zu denjenigen, wo in Johannes und in

den Synoptikern bei verschiedenen Anlässen ähnliche Gedanken von Jesus ausgesprochen werden. Zu den handgreiflichsten Beweisen der Abhängigkeit rechnet man kritischerseits **Joh. 14, 31.** Schon Baur 265 meint, die Worte: *ἐγείρεσθε ἄγωμεν* etc. seien aus Mtth. 26, 46 u. P. hieher versetzt und damit stimmt die ganze neuere Kritik überein. Bei den Synoptikern sollen die Worte ganz passend stehen, bei Johannes dagegen äusserst unpassend, weil keine Ortsveränderung stattfinde. Ich halte gerade das Gegenteil für richtig. Die Worte stünden bei den Synoptikern ganz passend, wenn es nur heissen würde *ἐγείρεσθε*; aber nun steht *ἄγωμεν* dabei. Dieses Wort kann, so wie es dasteht, ohne jede nähere Bestimmung, nur als Aufforderung zur Flucht verstanden werden. Aber selbst wenn darin die Aufforderung gesehen werden könnte, dem Feinde mutig entgegenzugehen, wären sie doch unpassend. Denn Jesus flieht nicht, geht aber bei den Synoptikern auch nicht dem Feinde entgegen, sondern bleibt allem Anscheine nach einfach stehen. Aber wie ich das Wort bei den Synoptikern nicht für so passend halten kann, so bei Johannes nicht für so unpassend. Bei ihm findet doch wenigstens noch ein *ἄγειν*, eine freiwillige Ortsveränderung statt, wenn auch nicht sogleich, und es ist nicht abzusehen, warum Jesus das Zeichen zum Aufbruch vom Mahle und zu dieser Ortsveränderung nicht mit den Worten *ἐγ. ἀγ. ἐντ.* gegeben haben sollte. Dass der Aufbruch nicht sogleich erfolgt, nötigt allerdings, irgend welchen Mangel im johanneischen Berichte anzunehmen. Aber die Worte an sich kann Jesus recht wohl bei dieser Gelegenheit geredet haben, während er das *ἄγωμεν* im Garten, wenigstens nach der synoptischen Darstellung, überhaupt nicht geredet haben kann. Ich finde darum keinen Grund, die johanneischen Worte für unhistorisch, darum auch keinen, sie für entlehnt zu halten. Etwas ernsthafter zu nehmen ist **Joh. 16, 32**, welches Wort nach Hilg. 328, Holtzm. 164 an die Stelle von Mtth. 26, 31. 56 getreten ist. Dass Jesus am gleichen Abend den gleichen Gedanken mit zum Teil gleichen Worten zweimal ausgesprochen haben sollte, ist zwar nicht unmöglich — man vergl. Joh. 13, 16 und 15, 20 — aber doch etwas auffallend. Nichtsdestoweniger ist an Abhängigkeit des Johannes von Matthäus gewiss auch hier nicht zu denken. Denn wenn Johannes die bestimmte, offene Beziehung auf Sach. 13, 7 vor sich gehabt hätte, hätte er sie gewiss nicht in die unbestimmte und verhüllte verwandelt, so wenig er die bestimmten und offenen Leidensweissagungen der Synoptiker in seine unbestimmten und verhüllten verwandelt hätte. Es wird also anzunehmen sein, dass das Citat aus Sacharja ein Zusatz des Matthäus und Markus, bezw. ihrer Grundlage ist, so dass Jesus an dieser Stelle bloss von „Ärgern“ und nur an der von Johannes wiedergegebenen Stelle von „Zerstreuen“ geredet hat, was beides nicht dasselbe ist, und dass die Wiederholung des gleichen Gedankens mit dem gleichen Worte am gleichen Abend wegfällt. **Joh. 18, 20** hat nach Holtzm. S. 76 seinen Ursprung in Mr. 14, 49 u. P. besonders Luc. 22, 53,

weil bei Lucas die Hohepriester da sind und angeredet werden. Aber in diesem Falle unterliegt es keinem Anstande, anzunehmen, dass Jesus das gleiche Wort am gleichen Abend wiederholt gesprochen habe. Der Fall ist hier anders als bei 16, 32. Kap. 16, 32 redet Jesus ruhig im Kreise andächtiger Jünger, die ihm seine Worte vom Munde nehmen. Mr. 14, 49 dagegen ist er umgeben von wütenden Feinden, die seine Worte kaum hören konnten, wahrscheinlich nicht einmal hören wollten. Da war spätere Wiederholung des Wortes wohl am Platze. Zudem wird die Untersuchung des Einzelnen einst zeigen, dass die Worte an der johanneischen Stelle wenigstens ebensogut passen, wie an der synoptischen. **Joh. 18, 19—24** ist nach Holtzm. S. 74 zwischen die erste und zweite Verleugnung Petri gestellt, weil Luc. 22, 59 im Widerspruch mit Mr. 14, 70 gesagt ist: „nach ungefähr einer Stunde!“ Das ist wieder eine klassische Probe echt kritischen Verfahrens. In aller Welt urteilt man sonst, wenn 2 Zeugen sich zu einander so verhalten, dass ihre Aussagen sich gegenseitig ergänzen und erklären, so, dass man darin ein Unterpfand der Wahrheit ihrer Aussagen findet. Verhielte es sich also so, wie Holtzm. behauptet, so könnte eine verständige Kritik darin nur eine Bürgschaft der Wahrheit des lucanischen und des johanneischen Berichtes finden. Aber nein! Für Holtzm. ist die Übereinstimmung zweier evangelischer Berichte ein Beweis, dass wenigstens einer davon gemacht, abgeschrieben ist, freilich nur dann, wenn es zum kritischen Vorurteile passt. Übrigens ist die ganze Behauptung falsch, denn bei Johannes liegen die Verse 19—24 zwischen der ersten und zweiten, bei Lucas die Stunde V. 59 zwischen der zweiten und dritten Verleugnung. **Joh. 19, 31** soll nach Holtzm. 68 *ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν* aus Mr. 15, 42 stammen. Aber warum sollten denn nicht beide Evangelisten diese richtige Zeitangabe unabhängig von einander gemacht haben? Auch *ἐπεί* ist durchaus kein so seltenes Wort, dass seine Anwendung bei Johannes nur aus Anlehnung an Markus zu begreifen wäre, denn es steht im N. T. wenigstens siebenundzwanzigmal. Zudem ist die ganze Bemerkung bei Johannes passender, als bei Markus, da der herannahende Sabbath wohl für die Juden, nicht aber für den befreundeten Joseph ein Grund sein konnte, um Abnahme des Leichnams zu bitten. **Joh. 19, 40** und **20, 5—7** sollen nach Holtzm. S. 79 die *ὀθόνια* aus Luc. 24, 12 stammen. Nun ist *ὀθόνιον* allerdings ein verhältnissmässig seltenes Wort. Es kommt ausser den angeführten Stellen im N. T. nicht vor. Man könnte daher versucht sein, diese Parallele zu denen der dritten Klasse zu rechnen. Allein da Luc. 24, 12 textkritisch zum mindesten verdächtig ist, so ist das Wahrscheinlichste doch, dass Johannes unabhängig geschrieben hat. Dass der 4. Evangelist den Auferstandenen nur in Judäa erscheinen lasse, beruht nach Holtzm. 78 auf Lucas. Diese Behauptung beruht ihrerseits auf der unbewiesenen Voraussetzung, dass die jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen ungeschichtlich seien.

Sie ist aber bei der tiefgreifenden Verschiedenheit der johanneischen und lucanischen Erscheinungen selbst unter dieser Voraussetzung unannehmbar. Der, welcher diese Erscheinungen erdichten konnte, hätte sie auch ohne Vorbild von sich aus nach Jerusalem verlegen können. Die Geschichte vom unglaubigen Thomas **Joh. 20, 24—29** soll nach Holtzm. 79 aus der Verbindung von Luc. 24, 39. 40 mit Luc. 24, 11 entstanden sein. Aber in diesen beiden Stellen ist ja von Thomas mit keiner Silbe die Rede. Sie erklären also nicht, warum der 4. Evangelist gerade diesen Apostel zum Repräsentanten des Unglaubens macht. Zudem hat Luc. V. 40 schon an Joh. V. 20 eine Parallele, ganz abgesehen davon, dass auch hier die Erdichtung der johanneischen Erzählung wieder einfach vorausgesetzt wird. Die Geschichte vom Fischzug **Joh. 21** ist nach Holtzm. S. 80 nichts anderes, als die modificierte Fischzugsgeschichte Luc. 5, 1—11. Natürlich, wer an den ersten Fischzug nicht glaubt, glaubt auch an den zweiten nicht und wer an den zweiten nicht glaubt, kann ihn kaum für etwas anderes als für eine Nachbildung des ersten halten. Wer dagegen an den ersten glaubt, der findet gewiss keinen entscheidenden Grund, dem zweiten den Glauben zu versagen, folglich auch keinen Grund, ihn für eine blosse Nachbildung des ersten zu halten. Wenn bei Johannes Judäa der eigentliche Schauplatz der Thätigkeit Jesu ist, so liegt nach Holtzm. S. 81 Acta 10, 37. 39 eine ähnliche Voraussetzung zu Grunde. Wieder ist bei Holtzm. die Übereinstimmung zweier Berichte nicht ein Beweis für ihre Wahrheit, sondern für ihre Unwahrheit (auch die Apostelgeschichte hat „verlegt“)! ἔθνος bezeichnet bei Johannes immer das Volk Israel, so im N. T. allein noch Luc. 7, 5. 23, 2 in der Apostelgeschichte und 1. Petri 2, 9 Holtzm. S. 84 f. Aber wie ἔθνος, so steht Joh. 11, 50. 18, 14 und bei Lucas oft λαός. Hat er sich das auch angeeignet? Dann hätte er also ohne Lucas überhaupt gar nicht vom Volke Israel reden können. Wenn nicht, warum muss dann ἔθνος angeeignet sein, das doch bei Lucas viel seltener vorkommt als λαός? Ἰᾶσθαι kommt nach Holtzm. 85 ausser dem Citat Mtth. 13, 15 nur bei Lucas und Johannes aktivisch vor, sonst im N. T. nur passivisch. Aber die aktivische Bedeutung ist im Profangriechischen gerade die gewöhnliche, vrgl. Passows Artikel. Warum muss nun Johannes aus Lucas geschöpft haben und nicht aus dem profangriechischen Sprachgebrauch?

Zu der zweiten Klasse von Parallelen sind auch alle diejenigen zu rechnen, welche die Abhängigkeit des 4. Evangeliums von Paulus beweisen sollen. Holtzm. meint S. 176, es liege „zum voraus“ nahe, ein ähnliches Verhältnis wie zu den synoptischen Evangelien auch zu den paulinischen Briefen zu vermuten. Ein vielversprechender Anfang, welcher schon zeigt, dass das Urteil in der Hauptsache vor der Untersuchung fertig ist! Dem entspricht auch die weitere Ausführung. Wir geben hier zunächst eine Auswahl von Stellen, welche nach Holtzm. die

Abhängigkeit beweisen sollen und schliessen dann erst unsere kritischen Bemerkungen an.

Joh. 8, 34 ist nach Holtzm. 176 nur zu erklären als Hinweis auf Röm. 6, 16. 17. 20. Ein schlagender Beweis für die Abhängigkeit des 4. Evangelisten von Paulus ist nach Holtzm. 454 **Joh. 12, 24** und 1. Kor. 15, 36 f. Dem mosaischen Gesetze wird nach Holtzm. 454 f. **Joh. 1, 17** die Gnade gegenübergestellt, wie bei Paulus Röm. 6, 14. Den Juden hilft das Gesetz nichts (Holtzm. 455) denn „niemand unter euch thut das Gesetz" **Joh. 7, 19** gerade wie Röm. 2, 17—29. Gleich daneben **Joh. 7, 18** begegnet die paulinische Gegenüberstellung von *ἀδικία* und *ἀλήθεια* Röm. 1, 18. Wenn ferner Paulus 1. Kor. 15, 30 Fleisch und Geist sich entgegenstellt um zu behaupten, dass jenes nicht in das Reich Gottes eingehen kann, so werde **Joh. 3, 6** derselbe Gegensatz in derselben Absicht hingestellt. Der Gegensatz von *ἄνω* und *κάτω* **Joh. 8, 23** sei aus Kol. 3, 1 f. Der *ἀληθινὸς θεός* **Joh. 17, 3** erinnere an 1. Thess. 1, 9. Die Vorstellung, dass der sich offenbarende Gott Christus sei **Joh. 12, 41**, erinnere an 1. Kor. 10, 4. Wenn **Joh. 8, 29** und **55** Christus im Widerspruch mit der Logosidee so rede, als basiere seine Einheit mit Gott nicht auf einem metaphysischen sondern auf einem sittlichen Verhältnis, so sei das Nachwirkung der paulinischen Lehre vom Gehorsam Christi Röm. 5, 19, Philipp. 2, 8. Von einzelnen Ausdrücken stimmen nach Holtzm. S. 456 überein *ἔδωκεν* **Joh. 3, 16** mit *παρέδωκε* Röm. 8, 32, *μένειν* am Leben bleiben **Joh. 21, 22** mit 1. Kor. 15, 6, die *ἔργα* Joh. 3, 19 mit Röm. 13, 12, *ἐλέγχειν* mit der in *φανεροῦν* überschwebenden Bedeutung 3, 20 stimme mit Ephes. 5, 11—13, *μισθός* 4, 36 stehe wie 1. Kor. 9, 17, *καταλαμβάνειν* 12, 35 von der Nacht gebraucht, stehe wie 1. Thess. 5, 4 vom Tage.

Alle bisherigen Beweise für die Abhängigheit des 4. Ev. von Paulus sind aus Holtzmanns Aufsatz samt Nachtrag in Hilg. ZwTh. 1869 geschöpft. Aus seinem Buche „Kritik der Epheser und Kolosserbriefe" S. 267—71 mag noch Folgendes angeführt werden. Es seien besonders die Begriffe *γνῶσις* und *ἀγάπη*, welche beiderorts (d. h. im Epheserbrief und im 4. Ev.) alles beherrschen. Von letzterer spreche der Epheserbrief zehnmal und die meisten dieser Stellen seien johanneisch gedacht, wie 1, 4, wo die Liebe Gottes als Grund der Vorherbestimmung auftrete und 2, 4, wo das neue christliche Leben auf sie zurückgeführt werde. Aber auch unsere Liebe habe in Christus ihr konkretes Objekt. Wie Joh. 8, 42. 14, 15. 21. 23. 24, 28, so spreche im Gegensatze zu Paulus Ephes. 6, 24 vom *ἀγαπᾶν τὸν κύριον*. Ephes. 1, 17 wie Joh. 20, 17 werde Gott der Gott Christi genannt. Das Erlösungswerk trete bei Johannes ganz besonders unter den Gesichtspunkt des *ἁγιάζειν* (17, 17. 19.), ebenso Ephes. 5, 26. Die Wirkung, welche Christus an denen die geheiligt werden ausübt, werde als eine Erweckung geistlich Toter dargestellt, wie Joh. 5, 21. 25. 28 so Eph. 2, 5. 6. Nötigend zur Annahme eines schriftstelle-

rischen Verhältnisses seien die Parallelen von Eph. 5, 8—13 und Joh. 12, 35. 3, 20. 21. Ebenso Eph. 4, 9. 10 und Joh. 3, 13.

In seiner Einleitung S. 440 führt Holtzm. folgende Parallelen als für die litterarische Abhängigkeit des 4. Ev. von Paulus beweisend an: Joh. 1, 12 = Gal. 3, 26; Joh. 1, 14 = 2. Kor. 3, 18. 4, 6; Joh. 1, 17 = Röm. 6, 14; Joh. 3, 6 = Röm. 8, 5; Joh. 3, 16 = Röm. 8, 32. 39; Joh. 4, 36—38 = 1. Kor. 3, 6. 8. 14; Joh. 5, 25. 28 = 1. Kor. 15, 22; Joh. 6, 51 = 1. Kor. 10, 3. 4; Joh. 6, 63 = 2. Kor. 3. 6; Joh. 7, 49 = Röm. 2, 17—19; Joh. 8, 34—44 = Röm. 4, 11. 12, 6, 16. 17. 20, Gal. 4, 30. 5, 1; Joh. 10, 14. 15. 27 = Gal. 4, 9; 1. Kor. 8, 2. 3; 13, 12; Joh. 12, 24 = 1. Kor. 15, 36. 37; Joh. 14, 9 = 2. Kor. 4, 4. 6. Dann führt er noch einige Stellen aus dem Hebräerbrief an, auch liegen nach Holtzm. K. 37 nur in der paulinischen Christologie und in der Logoslehre die Prämissen zu den Präexistenzaussagen des Johanneischen Christus.

Klar ist, dass von Abhängigkeit des 4. Ev. von Paulus nur dann die Rede sein kann, wenn den Reden Jesu im 4. Ev. der geschichtliche Charakter abgesprochen und sie im wesentlichen zu völlig freien Erzeugnissen des Evangelisten gemacht werden. Hiefür hat aber Holtzm. nicht nur keinen Beweis beigebracht, sondern auch nicht einmal einen beizubringen versucht. Er setzt das einfach voraus, wie wenn es ganz selbstverständlich wäre. Wenn sich uns also später in unserem zweiten Teile zeigen wird, dass der Verfasser des 4. Ev. Geschichte geben will und nicht eigene Dichtung und dass kein Grund vorliegt, an der Geschichtlichkeit seiner Berichte mit Einschluss der Reden zu zweifeln, so ist seiner ganzen Konstruktion der Boden entzogen. Ausserdem beruht Holtzmanns Beweisführung auf der Voraussetzung, dass unabhängige Schriftsteller gar nichts miteinander gemein haben können, weder in den Gedanken noch in der Ausdrucksweise. Diese Voraussetzung ist aber ganz willkürlich und unrichtig. Es können auch verschiedene Schriftsteller bisweilen unabhängig von einander auf die gleichen Gedanken nnd zum Teil sogar auf die gleichen Ausdrücke geführt werden.*) Dieses unabhängige Zusammentreffen in Gedanken und zum Teil sogar in Ausdrücken findet namentlich dann statt, wenn der Gedanke ein einfacher, naheliegender ist und wenn der Ausdruck dem Gedanken so entspricht, dass er mit demselben fast unmittelbar gegeben ist. Nur wenn zwei Schriftsteller in auffallenden Gedanken und in auffallenden Ausdrücken übereinstimmen, ist der Verdacht begründet, dass einer vom andern abhängig sei. Wenn also z. B. Joh. 8, 34 und Röm. 6, 16. 17. 20 die Sünde mit Knechtschaft verglichen wird, so ist man nicht genötigt, an litterarischen

*) Ein lebendiger Beweis dafür ist diese meine vorliegende Schrift selber. Die allermeisten Gedanken, welche ich in derselben ausspreche, habe ich ganz original aus mir selbst erzeugt, von den meisten dieser selbsterzeugten Gedanken habe ich aber nachher gefunden, dass schon andere sie vor mir gehabt und ausgesprochen hatten und die gleiche Erfahrung wird wohl jeder Schriftsteller machen.

Zusammenhang zu denken, weil dieser Gedanke und Ausdruck ein naheliegender ist. Dass die Sünde eine den Willen beherrschende und oft geradezu überwältigende Kraft hat, ist eine Erfahrung, die man allenthalben macht. Schon das A. T. drückt sie aus, wenn es sagt, die Menschen seien Fleisch Genes. 6, 3, oder so wenig ein Mohr seine Haut verwandeln könne, so wenig können die Menschen Gutes thun, da sie des Bösen gewohnt seien Jer. 13, 23. Hierher gehört auch das nitimur in vetitum des Horaz. Diese Erfahrung im Bilde der Knechtschaft auszudrücken liegt so nahe, dass recht gut zwei Schriftsteller unabhängig von einander daraufkommen konnten. Ähnlich verhält es sich mit Joh. 12, 24 und 1. Kor. 15, 36. Übrigens ist die Verwandtschaft dieser Stellen nicht so gross, als es scheinen könnte. Denn in der paulinischen Stelle bedeutet das Weizenkorn nur den Leib, in der johanneischen die ganze Persönlichkeit, bei Paulus bedeutet die Frucht den Auferstehungsleib, bei Johannes das Heil, welches Christus uns erworben hat. Der Gegensatz von Fleisch und Geist ist schon im A. T. begründet, vergl. die oben angeführte Stelle Genes. 6, 3. Der Gegensatz von *ἄνω* und *κάτω* Joh. 8, 23 ist darin begründet, dass das Göttliche überhaupt als das räumlich Hohe und Erhabene betrachtet wird vrgl. Ps. 102, 20, Jes. 57, 15. Was sollen vollends Ausdrücke wie *ἔδωκε* und *παρέδωκε* beweisen! Der Gedanke der Hingabe liegt dem ganzen Opferkulte zu Grunde und ist Jes. 43, 3 f. bestimmt ausgesprochen. *Μένειν* ist in Verbindung mit *ἕως ἔρχομαι* ein so natürlicher Ausdruck für „am Leben bleiben,“ dass man nicht nötig hat, ihn aus 1. Kor. 15, 6 zu erklären. Worin die auffallende Verwandschaft der *ἔργα* Joh. 3, 19 und Röm. 13, 12 bestehen soll, weiss ich nicht. Die Verwandtschaft beider Stellen besteht mehr darin, dass in beiden *σκότος* im sittlichen Sinne gebraucht wird, als darin, dass in beiden *ἔργα* vorkommt. Finsternis im sittlichen Sinne gebraucht, hat aber auch nichts geradezu Auffallendes an sich, da dieser Gebrauch ohne Zweifel schon Jes. 60, 2, jedenfalls Luc. 22, 53 und an andern Stellen vorkommt. *Ἐλέγχειν* bekommt die Bedeutung von *φανεροῦν* überall, wo es nicht von Personen sondern von Sachen gebraucht wird und ist in diesem Sinne keineswegs ungewöhnlich, vrgl. Passows Artikel. Warum *μισθός* 4, 36 aus 1. Kor. 9, 17 stammen soll, ist vollends nicht einzusehen, da *μισθός* etwa 29 mal im N. T. vorkommt. Ebenso hat *καταλαμβάνειν* von der Nacht wie vom Tage gebraucht, überall nichts Auffallendes an sich, da es ein gebräuchliches Wort ist, welches jedem, der überhaupt griechisch schreiben konnte, zu Gebote stand, vrgl. Mr. 9, 18 und die wahrscheinlich nicht johanneische Stelle Joh. 8, 3. 4. Das Erlösungswerk soll bei Paulus und im 4. Ev. ganz besonders unter den Gesichtspunkt des *ἁγιάζειν* gestellt werden. Aber wie viele Stellen weiss Holtzm. dafür anzuführen? Bei Paulus eine und bei Johannes zwei fast unmittelbar aufeinanderfolgende. Da ist es wohl der Mühe wert, von „ganz besonders“ zu reden. Er hätte übrigens

auf paulinischer Seite auch noch den Hebräerbrief anführen können, bei welchem ἁγιάζειν wirklich und allein charakteristisch ist. Die Darstellung der Wirkung Christi als einer Erweckung geistlich Toter ist keineswegs ein so seltsames und auffallendes Bild, dass nur der Anschluss an Paulus seinen Gebrauch bei Johannes erklären könnte. Denn die Sünde wird schon in den Synoptikern bisweilen mit dem Tode und die Bekehrung mit Auferstehung vom Tode verglichen Mtth. 8, 22, Luc. 15, 24. Auch die von Holtzm. als „nötigend“ bezeichneten Parallelen aus dem Epheserbriefe machen diesen Eindruck keineswegs. Ganz abgesehen davon, dass Paulus Ephes. 5, 8 seine Leser ein Licht nennt, während Joh. 12, 35 Jesus sich selber als das Licht bezeichnet, so ist die Bezeichnung Christi als Licht eine so naheliegende und schon aus dem A. T. bekannte, namentlich aber bei Johannes so oft vorkommende, dass man zu ihrer Erklärung in 12, 35 wahrhaftig Ephes. 5, 8 nicht braucht. Ebenso ist περιπατεῖν im Sinne von leben, handeln ein im A. und N. T. überaus häufig vorkommender Ausdruck, welcher keineswegs nur aus Ephes. 5 zu lernen war. Ephes. 5, 11 und Joh. 3, 20 haben den Gedanken miteinander gemein, dass das Gute die bösen Werke strafe, bezw. strafen soll. Das ist aber ein ganz natürlicher, nichts weniger als überraschender Gedanke, der auch schon Mtth. 5, 13 und 14 vorliegt, also keineswegs aus dem Epheserbrief stammen muss. Ephes. 5, 13 ist von bösen, Joh. 3, 21 dagegen von guten Werken die Rede und der Gedanke überhaupt in beiden Stellen verschieden. Was aber die Aufeinanderfolge der Gedanken betrifft, soweit sie überhaupt verwandt sind, so ist diese ja gar nicht im Texte gegeben, sondern von Holtzm. künstlich gemacht, indem er Joh. 3 auf Joh. 12 folgen lässt, kann also für Abhängigkeit unmöglich etwas beweisen. Weit auffallender ist allerdings das Zusammentreffen von Joh. 3, 13 mit Ephes. 4, 9. 10. Aber hier kommt eine weitere Instanz in Betracht, welche gegen alle diese angeblichen Abhängigkeitsverhältnisse geltend gemacht werden muss, nämlich dass wir es bei Paulus und Johannes nicht mit Schriftstellern überhaupt zu thun haben, sondern mit christlichen Schriftstellern. Die neutestamentlichen Schriftsteller, eben sofern sie christliche Schriftsteller sind, müssen doch notwendig in ihren Anschauungen und in ihrer Ausdrucksweise vieles miteinander gemein haben, ja das Gemeinsame muss bei ihnen sogar über das Besondere überwiegen. Wenn Christus überhaupt gelebt und gelehrt hat, so muss er doch wohl seinen Anhängern einen Schatz von geschichtlichen Erinnerungen, von religiösen Begriffen und Anschauungen und auch von sprachlichen Ausdrücken hinterlassen haben, der ihnen allen gemeinsam war, dessen Vorkommen also nicht aus Abhängigkeit des einen vom andern, sondern aus gemeinsamer Abhängigkeit aller vom Haupte zu erklären ist. Wenn also die Kritiker aus jedem gemeinsamen Worte, aus jedem gemeinsamen Bilde, aus jeder gemeinsamen Anschauung oder geschichtlichen Erinnerung, welche sie bei zwei neutestamentlichen Schriftstellern

finden, sofort auf Abhängigkeit des einen vom andern schliessen, so setzen sie im Grunde genommen nichts Geringeres voraus, als dass Jesus Christus gar nicht existiert habe und dass jeder christliche Schriftsteller, wenn er von andern christlichen Schriftstellern unabhängig sein wollte, das Christentum neu aus sich selber hätte erfinden müssen! P. Ewald hat in seiner Schrift „Das Hauptproblem der Evangelienfrage“ in den verschiedensten neutestamentlichen Briefen johanneische Spuren nachzuweisen gesucht. Er ist darin ohne Zweifel zu weit gegangen, aber sein Grundgedanke, dass das Gemeinsame der neutestamentlichen Schriftsteller aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Leben und Lehre Jesu zu erklären sei, wie sie auch im 4. Ev. bezeugt sind, ist vollkommen richtig. So erklärt sich auch die Übereinstimmung von Ephes. 4, 9 f. mit Joh. 3, 13 aus der gemeinsamen von Christus selbst ausgehenden Anschauung aller Christen, dass Christus in ganz besonderem Sinne von Gott ausgegangen, in die Welt gekommen und wieder gen Himmel gefahren sei. Und ebenso verhält es sich mit allen anderen Stellen, wo bei Johannes und Paulus ähnliche oder gleiche Gedanken vorkommen. Selbst wenn Johannes in einzelnen dieser Stellen oder in allen wirklich von Paulus abhängig wäre, wäre es doch nicht möglich, diese Abhängigkeit sicher zu beweisen, weil bei bloss sachlicher Übereinstimmung immer auch noch der andere Weg offen bliebe, sie aus gemeinschaftlicher Abhängigkeit vom Worte Christi zu erklären. Nur eine weitgehende formelle Übereinstimmung zumal in ungewöhnlichen Ausdrücken würde einen stärkeren oder schwächeren Verdacht auf Abhängigkeit begründen, eine solche ist aber nirgends nachzuweisen.

Wie nichtig alle diese Beweisführungen sind, lässt sich wohl am besten zur Anschauung bringen, wenn gezeigt wird, dass aut dem Wege, auf welchem die Kritik die Abhängigkeit des 4. Ev. von Paulus beweisen will, einfach alles bewiesen werden könnte. Ich will auch dafür eine thatsächliche Probe liefern und zwar wähle ich dazu den Brief Judä, weil meines Wissens noch nie behauptet worden ist, dass Johannes von ihm oder er von Johannes abhängig sei. Nach Holtzm. wird das Erlösungswerk bei Johannes ganz besonders unter dem Gesichtspunkt des *ἁγιάζειν* betrachtet, bei Juda V. 1 heissen die Christen *ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοι*, nach anderer Lesart *ἠγαπημένοι* und dann liegen die Parallelen in Joh. 3, 16. 14, 21. 23. 17, 23. Im gleichen Verse nennt Juda die Christen *τετηρημένοι κλητοί*, Joh. 17, 11 bittet Jesus *τήρησον αὐτούς* und V. 12 sagt er: *ἐγὼ ἐτήρουν* etc. *Ἀρνεῖσθαι Ἰρσοῦν* V. 4 erinnert an Joh. 13, 38, 18, 25. 27, 1. Joh. 2, 23. Die Bezeichnung des Teufels als *ἄρχων τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11 berührt sich mit Judä V. 6 *τὴν ἀρχήν*. Der ganze Gedanke dieses Verses findet sich Joh. 12, 31 wieder. Die unfruchtbaren Bäume in V. 12 erinnern an die unfruchtbaren Reben Joh. 15, 2, das „zweimal ersterben“ an das „Sterben in den Sünden“ Joh. 8, 21. 24, das

V. 14 und 29 vorkommende ἐλέγχειν mit dem Akkusativ der Person steht auch Joh. 8, 46. 16, 8. Das wird genügen um zu zeigen, dass auf dem Wege, auf welchem die Kritik die Abhängigkeit des 4. Ev. von Paulus beweist, jede beliebige Abhängigkeit bewiesen werden könnte. Ein Verfahren, welches alles beweist, beweist aber eben darum nichts.

Alle diese „Beweise“ und eine Menge ähnlicher, welche hier nicht angeführt werden konnten, sind derart, dass kein Mensch je auf den Gedanken gekommen wäre, aus ihnen Abhängigkeit des 4. Evangelisten von den Synoptikern oder von Paulus zu schliessen, wenn diese Abhängigkeit den Kritikern nicht schon von vornherein feststehen würde. Das 4. Ev. ist ihnen um seines übernatürlichen Inhalts, namentlich um seiner die göttliche Natur Christi noch stärker als die Synoptiker betonenden Christusreden willen äusserst unsympatisch. Darum steht ihnen von vornherein fest, dass es ungeschichtlich ist. Weil aber die Ungeschichtlichkeit sich am leichtesten durchführen lässt, wenn das Evangelium ein sekundäres, von anderen Schriften durchaus abhängiges Erzeugnis ist, so steht auch das den Kritikern von vornherein fest. So ist die völlige Abhängigkeit des 4. Ev. nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung ihrer Untersuchungen. Daraus allein erklären sich die Behauptungen, welche wir im Bisherigen kennen gelernt haben. Denn wenn man von einer Sache schon von vornherein überzeugt ist, so findet man überall Beweise dafür, auch wo keine Spur davon vorhanden ist. Das Vorurteil macht nicht nur blind, sondern auch sehend, es lässt Dinge sehen[1], die nicht da sind, und das zweite ist oft noch schlimmer als das erste. Davon wäre selbst dann nichts zurückzunehmen, wenn die dritte Klasse von Parallelen, bei welcher in abstracto die Möglichkeit synoptischen Einflusses zuzugestehen ist, alle auch wirklich aus Abhängigkeit von den Synoptikern zu erklären wären.

Kap. 9. Fortsetzung.

Zu den Stellen der dritten Klasse, bei welchen synoptischer Einfluss als möglich anerkannt werden muss, sind alle diejenigen zu rechnen, in welchen Johannes unzweifelhaft das Gleiche wie die Synoptiker erzählt, soweit er dabei auch die gleichen oder ähnliche Ausdrücke gebraucht. Es sind das folgende Stellen: Joh. 1, 15 (nur die Worte ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), 26—27. 4, 44. 6, 1—13. 16—21. 12, 1—8. 12—19. 25. 40. 13, 21. 27. 36—38. 15, 18—27. 16, 1—4. 18, 10—12. 15—18. 25—27. 33. 38. 39. 19, 2—3. 9. 16. 23—24. 29. 38. 41. 20, 19—20. Man kann auch noch Joh. 2, 13—22 hinzufügen. Denn wenn auch diese Tempelreinigung von der synoptischen zu unterscheiden sein dürfte, so sind doch beide so verwandt, dass eine Einwirkung des einen Berichtes auf den andern nicht von vornherein als ausgeschlossen betrachtet werden

kann. Aber wenn auch in allen diesen Stellen die Möglichkeit synoptischer Einwirkung anzuerkennen ist, sicher beweisen lässt sie sich doch in keinem einzigen derselben. Was 1, 15 den Ausdruck ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος betrifft, so kommt ὀπίσω von der Zeit zwar ausser in dieser Stelle und den synoptischen Parallelen im N. T. nicht mehr vor. Allein da es im Profangriechischen in dieser Bedeutung ganz gebräuchlich ist, so lässt sich wohl denken, dass sowohl Johannes als auch die Synoptiker den hebräischen Ausdruck des Täufers übereinstimmend und doch unabhängig von einander wiedergegeben haben. V. 26 und 27 erklärt sich das Übereinstimmende des Wortlauts soweit es wirklich vorhanden ist auch ohne Abhängigkeit einfach daraus, dass es das gleiche Wort des Täufers ist, welches die 4 Evangelisten berichten. Ja, da der 4. Evangelist von V. 19 an sich jedenfalls ganz selbständig bewegt, so ist es sogar sehr unwahrscheinlich, dass er sich im letzten Verse dieses Abschnittes ins Schlepptau der Synoptiker begeben haben sollte. Joh. 4, 44 kann der Evangelist aus den Synoptikern haben, das Wort kann aber ebensogut eine selbständige Erinnerung des Evangelisten sein. Kap. 6, 1—13 erklärt sich die Übereinstimmung mit den Synoptikern, soweit sie vorhanden ist, wieder aus der Identität des von beiden berichteten Vorgangs. Wenn Johannes übereinstimmend mit den Synoptikern die Menge der vorhandenen Lebensmittel auf 5 Brote und 2 Fische angiebt, so kann er diese Angabe aus den Synoptikern entlehnt haben, die Übereinstimmung kann aber auch ganz einfach darauf beruhen, dass es eben wirklich 5 Brote und 2 Fische waren. Ebenso verhält es sich mit den 200 Denaren und den 5000 Männern. Wenn die Kritik hierin sichere Beweise der Abhängigkeit zu finden glaubt, so beruht das darauf, dass sie die Ungeschichtlichkeit des Vorgangs, statt sie zu beweisen, einfach voraussetzt und zur Grundlage ihres Beweisverfahrens macht. In Erzeugnissen der Einbildungskraft wäre eine solche Übereinstimmung ohne Abhängigkeit allerdings undenkbar, aber warum Übereinstimmung in wahrheitgetreuen Berichten ohne Abhängigkeit undenkbar sein sollte, ist doch ganz und gar nicht einzusehen. Etwas anderes wäre es allerdings, wenn der Inhalt der johanneischen Erzählung mit der synoptischen „ganz identisch“ wäre, wie Baur 249 behauptet, wenn also Johannes gar keine eigentümlichen aus den Synoptikern nicht zu schöpfenden Züge enthielte oder wenn in der Form der Darstellung eine auffallende Übereinstimmung stattfände. Denn von selbständigen Berichterstattern ist zu erwarten, dass sie neben dem Gemeinsamen auch Eigentümliches haben, und in der Form weichen selbständige Schriftsteller sogar überwiegend von einander ab, weil die Form das mehr, obgleich nicht rein Subjektive an der Darstellung ist. Aber neben dem Gemeinsamen hat Johannes des Eigentümlichen noch genug, man vergleiche die Zeitangabe V. 4, die Namen V. 5 und 8, den Knaben und die Gerstenbrote statt der synoptischen Brote V. 9. In einem Punkte

geht die Eigentümlichkeit sogar bis zu einem unbedeutenden Widerspruche, sofern Jesus bei Johannes die Speisung vornimmt wie er das Volk kommen sieht, bei den Synoptikern, nachdem er eine lange Rede gethan, und es ist schon früher gezeigt worden, dass diese Abweichung auch aus Mr. 8, 1 ff. nicht zu erklären ist. Was aber die Übereinstimmung in der Form betrifft, so bedarf man zur Erklärung des Ausdrucks τὸ ὄρος, auf welchen Hilg. Ev. 327, Holtzm. 163 Gewicht legen, der Synoptiker nicht. Denn der Gebrauch des Artikels bei ὄρος, auch wo kein bestimmter Berg genannt wird, ist etwas ganz Gewöhnliches, vergl. Mtth. 5, 1, Mr. 3, 13. 5, 11. Luc. 6, 12. 8, 32. 9, 28. An Abhängigkeit ist hier um so weniger zu denken, als Johannes den Ausdruck schon V. 3 gebraucht, wo die Synoptiker noch keine Parallele haben. Die Übereinstimmung in κόφινοι aber erklärt sich wieder aus der Identität der Sache. Die Synoptiker brauchen da, wo sie von der ersten Speisung reden, beharrlich den Ausdruck κόφινοι, wo sie von der zweiten reden, beharrlich den Ausdruck σπυρίδες, was da besonders auffällt, wo beide Speisungen zusammengestellt werden, Mtth. 16, 9 und 10 = Mr. 8, 19 und 20. Demnach muss zwischen κόφινοι und σπυρίδες ein Unterschied sein, wenn wir denselben auch nicht mehr anzugeben vermögen, und wenn Johannes κόφινοι sagt, so sagt er es nicht, weil er die Synoptiker abgeschrieben hat, sondern weil die gebrauchten Körbe eben wirklich κόφινοι und nicht σπυρίδες waren. Gerade so verhält es sich mit der Geschichte vom Wandeln auf dem See. Auch hier erklärt sich die Übereinstimmung, soweit sie wirklich vorhanden ist, ganz gut aus der Identität der Thatsache. Namentlich enthalten die Worte: περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης, worauf O. Holtzm. sich beruft, lediglich nichts was zur Annahme schriftstellerischer Abhängigkeit nötigen würde, da der Gedanke sich kaum anders ausdrücken lässt. Das Gleiche gilt von: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. Mehr Schein hat die Abhängigkeit in der Salbungsgeschichte Joh. 12, 1—8 sofern hier der auffallende Ausdruck πιστικός vorkommt, der schon den Kirchenvätern nicht mehr bekannt war. Aber für nötigend kann ich auch diese Übereinstimmung nicht halten. Da weder die Synoptiker noch Johannes den Ausdruck erklären, so scheint er ein zu ihrer Zeit allgemein gebräuchlicher und verständlicher Modeausdruck gewesen zu sein, der wie alle Modeartikel und Modeausdrücke bald wieder verschwand. Was aber das Hereinspielen der Salbung Luc. 7,36 ff. betrifft, so ist es möglich, dass der Evangelist beide Salbungen miteinander vermengte. Aber wenn er es that, so ist das ein Beweis, dass er sie nicht schriftlich vor sich hatte, sondern dass sie ihm nur in der Erinnerung zusammenflossen. Denn wenn er sie schriftlich vor sich gehabt hätte, so hätte er sie nicht unwillkürlich vermengen können und anders als unwillkürlich ist die Vermengung undenkbar. Was von der Speisung und vom Seewandeln gilt, das gilt auch vom Einzug Joh. 12,12—19. Ὀνάριον, von welchem Hilg. Ev. 328, Holtzm. 66 meinen, dass es nur aus Mtth. 21,2

zu erklären sei, beweist natürlich gar nichts, da es ein ganz gebräuchliches Wort und zudem mit dem ὄνον des Matthäus nicht ganz identisch ist. Das Sacharjacitat V. 15 wie das Jesajacitat V. 40 und das Citat aus Psalm 22 in Kap. 19,24 sind ohne Zweifel in der ersten Christenheit allgemein angewendet worden, so dass man keinen Grund hat, sie gerade aus den Synoptikern abzuleiten. Die Übereinstimmung in 13,21 mit Mtth. 26,21 erklärt sich aus der Identität der Sache. Mehr Verdacht der Abhängigkeit erregt der Ausdruck: Der Satan fuhr in ihn Joh. 13,27 = Luc. 22,3. Aber bei dem allgemein verbreiteten Glauben an Besessenheit ist auch er nicht streng beweisend. Joh. 13,36—38 ist mit den synoptischen Parallelen nah verwandt, spielt aber noch beim Mahle, während die Parallelen auf dem Wege nach Gethsemane gesprochen sind. Wahrscheinlich hat Jesus beides geredet. Nur die ganz bestimmte Weissagung auf die Verleugnung V. 38 hat er gewiss nicht wiederholt. Johannes hat also das beim Mahle und das unterwegs Geredete verbunden, gewiss nicht mit Bewusstsein, sondern unwillkürlich, hat darum auch den synoptischen Text nicht unmittelbar schriftlich vor sich gehabt, und beruht die Übereinstimmung, soweit sie vorhanden ist, auf der Gleichheit der Sache. Die Rede vom Hasse der Welt Joh. 15,18 bis 16,4 ist den Umständen so angemessen, dass schon aus diesem Grunde eine Entlehnung aus den Synoptikern (Weizs. A. 279 f.), welche die entsprechenden Reden an ganz anderen, weniger passenden Stellen haben, durchaus nicht wahrscheinlich ist. Auch kann Jesus das einzige ganz übereinstimmende Wort V. 20 recht wohl öfter geredet haben, wie es ja auch in den Abschiedsreden selber zweimal vorkommt. Auch die Parallelen in Joh. 18 erklären sich aus der Gleichheit des berichteten Vorgangs. Selbst das allerdings sehr seltene ὠτάριον nötigt nicht, Entlehnung aus Mr. 14,4 anzunehmen, selbst wenn die Lesart in beiden Stellen unanfechtbar sein sollte. Denn es ist schwer zu glauben, dass der Evangelist ein einziges Wort abgeschrieben haben und noch weniger, dass er im gleichen Satze ein Wort aus Markus und eines (δεξιόν) aus Lucas entlehnt haben sollte. Ein solches Zusammenklauben ist äusserst unwahrscheinlich. Noch weniger beweist συνέλαβον (Holtzm. 165), da dieses ein ganz gewöhnlicher Ausdruck ist. Auch εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησε V. 27 (Holtzm. 166) und βούλεσθε ἀπολύσω V. 39 führen nicht über die Möglichkeit synoptischen Einflusses hinaus. Jedenfalls müsste wegen der sonstigen Abweichungen die Entlehnung eine unwillkürliche, durch das Gedächtnis vermittelte sein. Am meisten könnte 18,33 den Gedanken an Abhängigkeit von den Synoptikern nahe zu legen scheinen. Dass Johannes in Übereinstimmung mit Matthäus und Markus den Pilatus ohne weiteres fragen lässt: Bist Du der Juden König, ohne doch die Anklage der Juden mitgeteilt zu haben, ist auf den ersten Anblick wirklich sehr auffallend. Diese Darstellungsweise kann nur als mangelhaft bezeichnet werden. Übereinstimmung in

Mängeln oder Fehlern ist aber ohne Zusammenhang fast undenkbar. Nichtsdestoweniger dürfte auch hier ein unbefangenes, tieferes Nachdenken zeigen, dass der 4. Evangelist sich keineswegs im Schlepptau der Synoptiker befindet. Wäre dem so, so müsste jedenfalls Lucas von seinen Vorbildern ausgeschlossen werden, während Holtzm. S. 77 behauptet, die Frage bei Johannes erkläre sich nur aus Luc. 23,2, der Lucas, von dem man ihn sonst in erster Linie abhängig sein lässt. Denn Lucas begründet die Frage des Pilatus 23,2 und es ist nicht abzusehen, warum Johannes diese Begründung verschmäht haben sollte, wenn er sie vor sich gehabt hätte und wenn er sich doch nicht scheute, die Frage selbst abzuschreiben. Überhaupt bewegt sich Johannes vor und nach der Pilatusfrage so selbständig, dass schwer zu glauben ist, er werde nur in diesem einzigen Punkte anderen gefolgt sein. Etwas Gewisses wird sich über diesen Punkt schwerlich ausmachen lassen, man ist vielmehr auf Vermutungen angewiesen und da kann sich folgender Gedanke aufdrängen: Wie Johannes der einzige Jünger war, der ohne zu verleugnen in den Palast des Hohepriesters hineingieng, der einzige, der unter das Kreuz Jesu trat, — und daran zu zweifeln, haben wir bis jetzt noch keinen Grund gefunden, werden auch später keinen finden — so ist es recht wohl denkbar, dass auch er allein in das Prätorium hineingieng, zu welchem jedem der Zutritt offen stand, der sich nicht durch Gewissensbedenken, wie die Juden, abhalten liess. Dort konnte er aber von dem, was draussen geredet wurde, manches, somit auch die Anklage der Juden, überhören. Und wenn er nun vielleicht nur selbst Gehörtes und selbst Wahrgenommenes berichten wollte, so erklärt sich daraus die Weglassung der Anklage zur Genüge. Wenn aber Matthäus und Markus in dieser Weglassung mit ihm übereinstimmen, so kann sich dies daraus erklären, dass sie hierin von Johannes abhängig sind, natürlich nicht von seinem schriftlichen Evangelium, wohl aber von seinen mündlichen Mitteilungen. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist die Erklärung der Übereinstimmung aus Abhängigkeit des 4. Evangelisten von den Synoptikern ganz unbefriedigend. Die Übereinstimmung in V. 38 und 39 erklärt sich wieder aus der Identität der Sache. Das Gleiche gilt von den Übereinstimmungen in Kap. 19 und kann hier in V. 41 die scheinbare Zusammenfassung von Matthäus und Lucas in den Worten: Ein neues Grab, in welches niemand je geleget war, Zufall sein. Auch die Übereinstimmung in Kap. 20, 19 und 20 begreift sich unschwer aus der Einheit der Sache. Über die abstrakte Möglichkeit synoptischen Einflusses kommt man also nirgends hinaus. Sicher beweisen lässt er sich nicht.

Kap. 10. **Schluss der Untersuchung über die Abhängigkeitsverhältnisse.**

Es sind nun noch eine Reihe von Stellen oder Instanzen zu besprechen, welche geradezu gegen die Abhängigkeit des 4. Ev. von den

Synoptikern und von Paulus sprechen. Es sind das alle die Stellen, in welchen Johannes über die Synoptiker hinausgeht, mehr giebt als diese. Von einer erschöpfenden Behandlung kann bei diesen Stellen natürlich am wenigsten die Rede sein, da fast das ganze Evangelium hierhergehören würde. Wir fassen nur einige Stellen in's Auge, welche mit synoptischen parallel sind oder auf solche Bezug nehmen. Die erste dieser Stellen und wohl auch die schlagendste ist Kap. 3, 24, wo Johannes die synoptische Angabe, dass Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers aufgetreten sei, offenbar verbessern will. Wie könnte er das, wenn er von den Synoptikern völlig abhängig wäre? Der Schüler korrigiert doch nicht den Meister, sondern der Meister den Schüler. Trotzdem führt Holtzm. 157 diese Stelle als Zeichen der Abhängigkeit an. Das Gesagte würde auch von 16, 4 gelten, wenn der Evangelist hier wirklich, wie Weizs. annimmt, die Synoptiker verbessern wollte, ebenso von 13, 27, wenn in dem *τότε* eine chronologische Verbesserung von Luc. 22, 3 liegen sollte, wie Holtzm. annimmt. Jedenfalls aber sprechen gegen die Abhängigkeit die genaueren Angaben, welche der Evangelist in der Speisungsgeschichte macht (Philippus, Knabe, Gerstenbrote), ebenso beim Mahl in Bethanien (Judas) und bei der Gefangennehmung (Petrus und Malchus), ferner die Hinführung zu Hannas, der *ὕσσωπος* Joh. 19, 29 statt des *κάλαμος* Mr. 15, 36 und vieles Ähnliche. Die Kritik erklärt diese über die Synoptiker hinausgehenden Angaben für erweiternde Zusätze des Evangelisten und muss sie von ihrem Standpunkte aus so erklären. Aber solche Behauptungen darf man nicht nur ins Blaue hinein aufstellen, sondern man muss sie beweisen und wenn auch einzelne dieser Züge als spielende Ausmalung passieren könnten, so findet das doch auf andere durchaus keine Anwendung, und so lang nicht bewiesen ist, dass der Jünger Joh. 6, 5 nicht Philippus war, dass der Knecht nicht Malchus hiess, dass Jesus nicht zu Hannas geführt wurde u. s. w., so lange fallen diese Angaben gegen die Abhängigkeit in die Wagschale, indem sie eine von denjenigen Bedingungen erfüllen, welche von einem unabhängigen Schriftsteller gefordert werden müssen. Joh. 18, 22 soll nach Holtzm. Veranschaulichung von Mr. 14, 65 sein. Aber so lang nicht bewiesen ist, dass das in diesem Verse Erzählte ungeschichtlich ist, so lang spricht es gegen die Abhängigkeit. Der stärkste Beweis für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des 4. Evangelisten liegt aber in der Abweichung von den Synoptikern hinsichtlich des Todestages Jesu. Dass dem johanneischen Berichte hier der Vorzug gebührt, wird in neuerer Zeit zum teil selbst von negativen, ja sehr negativen Kritikern, z. B. von O. Holtzm. S. 35, Wendt I 321 und sogar von Jacobsen S. 31 anerkannt. Wie sich damit die völlige Abhängigheit von den Synoptikern zusammenreimen soll, ist unerfindlich.

Auch gegen die Abhängigkeit des 4. Evangelisten von Paulus lassen sich recht gewichtige Gegengründe geltend machen. Man glaubt

Joh. 8, 34 nur aus Röm. 6, 16 f. erklären zu können. Aber häufiger als das Bild der Knechtschaft gebraucht Paulus für die Sünde das Bild des Schlafes Röm. 13, 11. 1. Kor. 11, 30 (?), Ephes. 5, 14, 1. Thess. 5, 6. 7. Davon findet sich bei Johannes keine Spur. Der Grundbegriff der paulinischen Theologie, die *δικαιοσύνη* im forensischen Sinne, fehlt dem Evangelium und den Briefen des Johannes gänzlich. Die *ἐλπίς*, welche bei Paulus eine so grosse Rolle spielt, dass er sie als eine der drei höchsten Christentugenden schildert, fehlt zwar bei Johannes nicht gänzlich (1. Joh. 3, 3), tritt aber doch fast ganz zurück. Derartige sehr bemerkenswerte Unterschiede liessen sich noch manche anführen. Während also der Evangelist die Grundbegriffe der paulinischen Theologie übergeht, soll er sich einzelne Wörter und Satzteile angeeignet haben. Wer kann das im Ernste glauben?

Kehren wir jedoch zu dem Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern zurück. Selbst wenn der 4. Evangelist in allen den Stücken, in welchen synoptischer Einfluss als an und für sich möglich anzuerkennen ist, wirklich von den Synoptikern abhängig wäre, würde daraus folgen, dass er nicht der Apostel Johannes sein kann? Keineswegs. Das würde selbst dann nicht folgen, wenn er noch viel mehr, wenn er beinahe die Hälfte des Evangeliums aus den Synoptikern entlehnt hätte. Es ist schon bei Erklärung von Joh. 19, 35 darauf hingewiesen worden, dass auch ein Augenzeuge unter Umständen das Bedürfnis haben könne, seine Wahrnehmungen und Erinnerungen durch diejenigen anderer zu ergänzen, und wenn auch die Synoptiker keine Augenzeugen waren, so gehen doch ihre Berichte auf die Mitteilungen von Augenzeugen zurück. An Beispielen dieser Art fehlt es auch in der neueren Litteratur nicht. Baur z. B. hat in seiner allerdings erst 1862 nach seinem Tode erschienenen, aber genau nach seinem Manuscripte herausgegebenen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts S. 433 nicht weniger als 18 Zeilen ununterbrochen, dann nach geringer Unterbrechung wieder 2 Zeilen und S. 434 wieder 5 Zeilen aus Hases Kirchengeschichte 8. Auflage S. 577 f. fast wörtlich abgeschrieben. Und dabei handelt es sich hier um Ereignisse, die zu Baurs Lebzeiten geschahen, bei denen er also auch gleichsam Augen- und Ohrenzeuge gewesen war. Und die Kritiker, welche die Abhängigkeit des Johannes von den Synoptikern beweisen wollen, entlehnen sie denn selbst nichts von einander? Was Baur, Hilg., Keim, Holtzm. und andere gegen das 4. Ev. vorgebracht haben, ist davon nicht das Allermeiste schon bei Bretschneider zu lesen? Und was sie Neues hinzugefügt haben, findet sich das nicht bei Jacobsen, O. Holtzm. und andern fast alles wieder? So ungerecht es nun wäre, um jener Entlehnung aus Hase willen Baur für einen ganz unselbständigen Schriftsteller zu erklären, so ungerecht es wäre, die späteren Kritiker wegen ihres Anschlusses an die früheren für blosse Nachtreter zu halten, so ungerecht wäre es, den 4. Evangelisten für einen blossen

Bearbeiter synoptischen Stoffes zu erklären, wenn er auch wirklich von Zeit zu Zeit in die drei ersten Evangelien hineingesehen hätte.

Auf gleicher Höhe mit der Willkür, mit welcher man Abhängigkeitsverhältnisse da annimmt, wo man ein Interesse an ihnen hat, steht die Willkür, mit welcher man solche auch wieder ableugnet, da wo man sie nicht brauchen kann. Das ist namentlich der Fall, wo es sich um die Abhängigkeit patristischer Schriftsteller vom 4. Ev. handelt. Da werden die Grundsätze, nach denen man bei Beurteilung des Verhältnisses zwischen Johannes einerseits und den Synoptikern und Paulus andererseits verfahren ist, gänzlich verleugnet. In dieser Beziehung hat sich kaum ein Kritiker so starke Blössen gegeben, wie O. Holtzm. S. 180 ff. Im Barnabasbrief 2, 6 „erinnert“ auch nach O. Holtzm. „ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. notwendig an Joh. 13, 34.“ „Das οὐκ ἤκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου Barnabas 8, 7 klingt an Joh. 10, 8. 16 an. Die Beziehung der ehernen Schlange des Moses Joh. 3, 14 auf Christus kehrt Barnabas 12, 5—7 wieder.“ Trotzdem „kann das nicht als Beweis direkter litterarischer Verwandtschaft angezogen werden“, sondern „deutet nur auf einen verwandten Anschauungskreis hin“! Man kann dieses Urteil billigen, aber man vergleiche damit die oben angeführten Beweise für Abhängigkeit des Evangeliums von den Synoptikern, welche derselbe Kritiker geltend macht, z. B. Joh. 11, 55, wo ἦν δέ aus Mr. 14, 1 stammen soll oder 11, 53, das nach ihm notwendig von Mtth. 26, 4 abhängig ist. Ebenso „kann der häufige Gebrauch des Bildes vom Weinstock im Hirten nicht in Betracht kommen, da nirgends bei Hermas vom Verhältnis der Reben zum Weinstock die Rede ist und nirgends Christus unter dem Bilde des Weinstocks gemeint ist.“ Man vergleiche damit, wie derselbe Kritiker das ganze Gleichnis Joh. 15, 1 als „Deutung“ des Wortes Mr. 14, 25 bezeichnet. Auch die Beziehung von ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1 auf Genesis 1, 1 steht für O. Holtzm. ausser Zweifel, aber „daraus lässt sich nichts beweisen.“ Auch die Beziehung der Geburt aus Wasser und Geist Joh. 3 auf Ezech. 36, 25—27 lässt er nicht gelten. Die Ähnlichkeit der Gedanken sei ja freilich mit Händen zu greifen, aber trotzdem brauche man die Ezechielstelle gar nicht, um die Geburt des Christen aus Wasser und Geist nach Johannes zu verstehen. Aber um Joh. 12, 27 und 28 zu verstehen, braucht man den synoptischen Kampf in Gethsemane! Um Joh. 9, 40 und 41 zu verstehen, braucht man Mtth. 23, 16—19! Auch H. Holtzm. lässt sich ähnlich vernehmen. Er sagt in seinem Kommentar S. 12: „Unmöglich ist jedem Anklang an Ausdrücke des 4. Ev., dem man etwa bei den apostolischen Vätern oder dem man in der doct. XII apost. begegnet, sofort auch ein Anzeichen vom Vorhandensein des Werkes selber zu entnehmen.“ Das ist ja im allgemeinen ganz richtig. Aber klingen diese vernünftigen Worte nicht wie eine Ironie auf Holtzm. selber, wenn er aus Anklängen wie οὐ πολύς Joh. 2, 12 = Luc. 15, 13, ἐπαίρειν oder αἴρειν τοὺς ὀφθαλμούς Joh. 17, 1 =

Luc. 6, 20, Joh. 11, 41 = Mr. 7, 34, aus ἦν δέ τις ἀσθενῶν Λάζ. Joh. 11, 1 = πτωχὸς δέ τις ὀνόμ. Λάζ. Luc. 16, 20, aus ἐγένετο ἄνθρωπος Joh. 1, 6 = ἐγένετο ῥῆμα θ. Luc. 3, 2 und so vielen anderen Anklängen Beweise für die Abhängigkeit des 4. Ev. herausbringt?

Im allerschönsten Glanze strahlt die Kritik aber erst vollends, wenn man ihr Urteil über die Stellen, in welchen sie Abhängigkeit von den Synoptikern findet, mit dem vergleicht, was sie über die Stellen sagt, in welchen sie keine Abhängigkeit findet. Versteht man unter der Kritik die Gesamtheit aller Kritiker, so wird es solche Stellen freilich kaum geben, denn irgend ein Kritiker nimmt wohl bei jeder Stelle Abhängigkeit an. Immerhin aber giebt es Stellen, in welchen einzelne Kritiker keine Abhängigkeit annehmen. Wie urteilen sie nun da? Baur schreibt S. 132 in Bezug auf den Abschnitt Joh. 2, 12 ff.: „Wie lässt sich eine von der synoptischen Tradition unabhängige Quelle in dem johanneischen Evangelium voraussetzen, wenn wir in der Hauptsache nur den faktischen Inhalt der synoptischen Tradition vor uns sehen?“ Ebenso S. 249 mit Beziehung auf die Speisungsgeschichte. Dagegen sagt er 143: „Je weniger sich für diese beiden hier mit Jesu sich unterredenden Personen (Nikodemus und die Samariterin) ein Anknüpfungspunkt in der synoptischen Tradition nachweisen lässt, um so mehr sind wir berechtigt, sie zur Eigentümlichkeit der johanneischen Darstellungsweise zu rechnen,“ d. h. deutlich gesagt, sie für erfunden zu erklären. Ebenso S. 260: „Da sich nun überdies gar nicht erklären liesse, warum die Synoptiker die Fusswaschung, wenn sie wirklich so stattfand, bei der Wichtigkeit, die ihr beigelegt ist, völlig unerwähnt gelassen haben, so kann man sie unmöglich für etwas anderes halten, als für ein echt johanneisches Stück, das absichtlich dazu bestimmt ist, die Einsetzung des Abendmahls zu vertreten.“ Ganz ebenso verfährt O. Holtzm. Wie er oft aus den geringfügigsten Ähnlichkeiten sofort einen Beweis der Abhängigkeit macht, haben wir zur Genüge gesehen. Dagegen wo Johannes von den Synoptikern abweicht oder auch nur abzuweichen scheint, da lässt er zwar einmal (beim Todestag Jesu) die Möglichkeit einer guten Sonderüberlieferung zu, in der Regel aber macht er gerade diese Abweichung als Grund gegen die Geschichtlichkeit des johanneischen Berichtes geltend. So wendet er z. B. S. 35 f. gegen Joh. 12, 20—50 ein, dass dieser Abschnitt in den Synoptikern fehle und dass die Gefahr, um Jesu willen in den Bann gethan zu werden (V. 42), den Synoptikern durchaus unbekannt sei, und damit stimmt Keim überein, welcher gegen die Bezeichnung des Petrus als dessen, der dem Malchus das Ohr abschlug, III 315 f. geltend macht, dass in den alten Evangelien davon nichts stehe, ebenso 341 gegen das Hineingehen des Johannes in den Palast des Hohepriesters: „Warum doch wüssten die Älteren von diesem Johannes nichts?“ Dazu kommt Jülicher, welcher S. 256 schreibt: „Johannes ist mit den drei Synoptikern bekannt und

seine Abhängigkeit von ihnen ist partienweise augenfällig. Ist es wahrscheinlich, dass der Augenzeuge abgeleitete Quellen bei seinem Berichte verwendete?“ Und nachher auf der gleichen Seite: „Die bloss im Johannes mitgeteilten Wunder sehen nicht aus wie wirkliche Erlebnisse, sondern wie starke Steigerungen synoptischer Erzählungen, und da es, sie geheim zu halten, für keinen Jünger ein Motiv gegeben haben kann, fragt man vergebens, warum bloss keiner von den Synoptikern von ihnen etwas gewusst hat. Die einfachste Erklärung ist, dass ein Schriftsteller sie gebildet hat, dem u. s. w.“ So macht auch Holtzm. K. 112 gegen die Geschichtlichkeit der Rede in Joh. 6 Mangel synoptischer Bestätigung geltend und S. 216 gegen die Anwesenheit der Maria unter dem Kreuze, dass die Synoptiker nichts davon wissen. Auch Weizs. macht A 528 gegen die Geschichtlichkeit der Auferweckung des Lazarus geltend, dass davon in den Synoptikern nichts stehe, ebenso Holtzm. K. 159. Nach Pfleiderer 727 können die Abschiedsreden Joh. 14—17 noch weniger als die früheren Reden im Ev. Joh. auf geschichtliche Ursprünglichkeit Anspruch machen, weil die sonst vorhandenen synoptischen Anknüpfungspunkte fast ganz fehlen u. s. w. Also wo der 4. Evangelist sich mit den Synoptikern berührt, da versteht es sich ganz von selbst, dass er sie abgeschrieben hat, und wo er sich nicht mit ihnen berührt, da versteht es sich eben deswegen von selbst, dass er erdichtet hat, und aus beidem folgt, dass er nicht Johannes sein kann! „Thut nichts, der Jude wird verbrannt“ nach Lessings Nathan, er mag machen, was er will, das ist ganz einerlei, und der 4. Evangelist wird verdammt, er mag thun, was er will, das ist ganz gleichgiltig. So verfährt nicht der Richter, der Für und Wider vorurteilsfrei abwägt, sondern so verfährt der Nachrichter, der nur schon feststehende Urteile vollstreckt. Aber dieses Verfahren erklärt sich daraus, dass die Kritik das, was sie beweisen will, immer schon voraussetzt und zur Grundlage ihres Beweisverfahrens macht. Sie will die Unechtheit und Ungeschichtlichkeit des Johannesevangeliums beweisen und da diese Unechtheit und Ungeschichtlichkeit am besten gesichert zu sein scheint, wenn das Evangelium ein durchaus abhängiges, aus anderen Schriften zusammengeschriebenes Werk ist, so sucht sie die völlige Abhängigkeit desselben von den Synoptikern und von Paulus zu beweisen. Die Beweise, deren sie sich dabei bedient, haben aber, wie wir gesehen, die Ungeschichtlichkeit des Evangeliums schon zur Voraussetzung. So beweist sie die Unechtheit und Ungeschichtlichkeit mit der Abhängigkeit und die Abhängigkeit mit der Unechtheit und Ungeschichtlichkeit des Buches und merkt nicht einmal, dass sie sich fortwährend im Kreise dreht.

Kap. 11. **Verhältnis des 4. Evangeliums zum Zeitbewusstsein und den Zeitumständen.**

Weitere Einwendungen gegen das 4. Evangelium beziehen sich

auf sein Verhältnis zum Zeitbewusstsein und den Zeitumständen. Sofern es sich bei diesem Zeitbewusstsein um das Judentum und den Alexandrinismus handelt, ist davon schon die Rede gewesen. Doch muss über das Verhältniss zum Judentum und über andere Zeitumstände noch einiges bemerkt werden. Natürlich kann es sich auch hier nicht um eine erschöpfende Behandlung alles dessen, was je von kritischer Seite vorgebracht wurde, handeln. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, einige der von namhaften Vertretern der negativ-kritischen Richtung aufgestellten Behauptungen unserer Beurteilung zu unterziehen. Dies um so mehr, als dieser Gegenstand sich mit dem Lehrbegriff des Evangeliums nahe berührt, mit welchem wir uns erst in unserem zweiten Teile eingehender zu beschäftigen haben werden.

Nach Baur 315 ist die gleiche Berechtigung und Befähigung der Heiden zur Teilnahme am messianischen Heile dem Evangelisten eine längst entschiedene Sache, eine Frage, welche nicht mehr wie in den Briefen des Apostels Paulus Gegenstand lebhafter, das Zeitinteresse in Anspruch nehmender Verhandlungen ist. Er glaubt daher, dass das Evangelium erst um 170 entstanden sei. Auch nach Weizs. B 521 f. ist der Gedanke an den jüdischen Kultus im 4. Ev. eine völlig überwundene Sache. Jesus habe überhaupt keine Stellung mehr zum Gesetze. Es sei für ihn nicht vorhanden, weil es für die Kirche des Erzählers nicht mehr vorhanden gewesen sei. Nur in einer Zeit, die den Kampf um die Fragen des Gesetzes völlig hinter sich hatte, habe dieses Bild von Jesu entworfen, diese Lehre vorgetragen werden können. Am kräftigsten drückt sich, wie immer, Keim aus. Die Grundgedanken der Lehre Jesu bei Johannes seien ungeschichtlich, weil sie die Geschichte, die ernsten, grossen Kämpfe der apostolischen Zeit zu einem Phantom, zu einer Träumerei, zu einer Thorheit machen. Paulus habe nichts davon gewusst, dass Jesus seine Vorweltlichkeit demonstrierte und wisse noch weniger davon, dass er als Irdischer das Gesetz auflöste und Heiden neben Juden berief. Hätte er dieses alles gewusst, so würde er dieses und nicht das Gegenteil gesagt . . . . ., so würden die Jerusalemiten selbst zur Aufhebung des Gesetzes und der nationalen Schranke ihr Ja und Amen gegeben haben. In seiner dritten Bearbeitung der Geschichte Jesu S. 39 findet derselbe Keim, zu der Zeit um 120 stimme die deutliche Voraussetzung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, der klare Wink über die Romanisierung Judäas, die Ersetzung des Tempels von Morija und Garizim durch den Tempel der Geistesanbetung im Christentum, auch der geschwundene Glaube an die Wiederkunft des Messias. Ganz ähnlich spricht sich auch Pfleiderer aus. Joh. 5, 43 sei eine Anspielung auf Barkochba und 11, 48 sei vaticinium ex eventu auf den zweiten jüdischen Krieg, in welchem der jüdischen Hierarchie der Rest ihrer Herrschaft über das Volk und die Stadt vollends genommen und aus der letzteren die Juden ganz ausgewiesen worden

seien. Damit stimmt Thoma S. 782 überein, welcher ausserdem auch noch in der Art, wie Jesus Joh. 18, 36 sich verteidigt, die Art abgebildet findet, wie die Christen des zweiten Jahrhunderts sich gegen den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit des Christentums zu verteidigen pflegten. Auch nach Holtzm. K. 15 wird Joh. 16, 2 die Lage der Christenheit vorausgesetzt, wie sie unter Barkochba stattfand, da der Pseudomessias seine an Jesu Messianität glaubigen Volksgenossen, falls sie nicht verleugneten, martern und töten liess. Die Einwendungen gegen den Tod Jesu oder des Messias Joh. 12, 32 ff. sind nach Weizs. B. 526 als zur Zeit seines Lebens aufgeworfen, undenkbar. Ebenso sei ein Streit, welchen Jesus selber über seine Gottheit oder Menschheit führte (5, 18. 8, 53 ff. 10, 33.) ein Geschichtsbild, welches sich nie vollziehen lasse. Das seien Einwendungen, welche die Juden der christlichen Kirche gemacht haben, nachdem ihre volle Loslösung vollzogen war und die Ausbildung ihrer höheren Lehre von der Person ihres Christus schon die wesentlichsten Stufen durchlaufen hatte. Im 4. Ev. fordern die Juden beständig Jesu gegenüber ein Zeugnis von Menschen (S. 527). Dabei sei all ihr Thun darauf gerichtet, sich Ansehen und Ruhm zu erwerben. Das vornehmste Kennzeichen der jüdischen Art sei daher der Autoritätsglaube. Die eigentliche Blüte des Autoritätsgeistes sei aber mit der Zerstörung Jerusalems angebrochen. Damit berührt sich, was O. Holtzm. S. 63 anführt. Joh. 5, 31—47 werden vier Zeugnisse für Jesum angeführt 1) Johannes der Täufer, 2) Die Werke Jesu, 3) Der Vater, 4) Die Schrift. Paulus habe auf die Erfüllung der Verheissungen und andere äussere Zeugnisse kein Hauptgewicht gelegt, wie aus Röm. 1, 16. 1. Kor. 1, 22—25 zu ersehen sei. Der Johannesevangelist gehöre also offenbar einer späteren Zeit an, die nicht mehr einfach glaubte, sondern ihren Glauben mit theologischen Stützen zu begründen suchte. In den synoptischen Wechselreden ist nach Weizs. Leben, in den johanneischen überwiegend Theologie. Mtth. 22, 42 ff. werden die Pharisäer auf ein Schriftcitat verwiesen, welches nach der vorausgesetzten Auslegung den Messias nicht als Sohn, sondern als Herrn Davids erkennen lasse. Joh. 10, 34 ff. dagegen werde ein Schriftbeweis geführt, der lediglich negativ sei und die Gegner überführen soll, dass überhaupt der Name θεός in der Schrift in weiterem Sinn gebraucht werde als sie annehmen, ohne dass der angezogene Gebrauch des Namens auf den Sinn der Anwendung bei Jesus selber geht. Das sei ein ganz anderes Verfahren, es sei nur eine Übung der Kunst des Streitens, Polemik der Schule. Die Zeit der Abfassung sei damit ebenso sicher angezeigt, als der Unterschied zwischen urapostolischer und nachapostolischer Denkweise.

Ganz besonders ist es auch das Verhältnis des 4. Ev. zur Gnosis, welches als Beweis späteren Ursprungs geltend gemacht wird. Es ist namentlich Hilgenfeld, welcher in diesem Evangelium Gnosticismus, Dualismus und Doketismus gefunden hat. Dagegen haben schon

Irenäus haer. III 11, 1 und 2 (H III, 11, 7) Epiphanius haer. 69, Hieronymus und unter den Neueren Semler, Eckermann, Bretsch, Lücke, Keim, Franke, Pfleid. und viele andere im Gegenteil Bekämpfung des Gnosticismus und Doketismus entdeckt und haben von Bretsch. bis Jül. die meisten Kritiker daraus gegen das 4. Ev. argumentiert, weil die Meinung der Doketen erst im 2. Jahrhundert aufgekommen sei. Keim namentlich hat (3. Bearbeitung S. 40) in Joh. 1, 33 f. Bekämpfung des Gnosticismus und Joh. 19, 17 speziell des Basilidianismus gefunden. Denn in der ersten Stelle leugne der Evangelist um der Gnostiker willen, dass das Taufzeichen für Jesum eine Bedeutung hatte, und lasse es nur dem Täufer und dem Volke gelten und in der zweiten Stelle entferne er den Kreuzträger Simon, um die Behauptung des Basilides abzuschneiden, dass dieser statt Jesus gekreuzigt worden sei, eine Behauptung, in welcher Pfleiderer ihm nachgefolgt ist, während Weizsäcker B. 539 im Ev. Joh. jede Beziehung auf die Gnosis leugnet.

Fangen wir mit der Beurteilung dieser Aufstellungen hinten an, so ist allerdings kaum zu bezweifeln, dass die Entstehung des Evangeliums in die Zeit der beginnenden Gnosis fällt. Zwar Hilg. Meinung, dass das Evangelium selbst gnostisch sei, hoffen wir in unserem 2. Teile zu widerlegen. Aber bei Stellen wie 1. Joh. 4, 1—3 ist kaum zu verkennen, dass doketische Irrtümer bekämpft werden. Schanz hat nun allerdings S. 43 nicht mit Unrecht hervorgehoben, dass diejenigen, welche den Antignosticismus des Evangeliums betonen, die Beweise stets vom Briefe entlehnen müssen. Allein da der Brief jedenfalls nicht lang nach dem Evangelium geschrieben wurde, so ist das für unsere Frage kaum von Bedeutung. Und nun ist zuzugeben, dass Hegesipp bei Euseb III, 32, 7 das Hervortreten der Gnosis in die Zeit Trajans, also in den Anfang des 2. Jahrhunderts verlegt und dass die Doketen sogar erst am Ende desselben, freilich als eine schon bestehende Sekte, zum erstenmal mit Namen genannt werden Euseb. VI, 12, 6. Aber hierin hat gewiss Lücke recht, welcher bemerkt, man dürfe die spätere Entwicklung der Gnosis nicht in die apostolische Zeit zurücktragen, aber die Keime jener später ausgebildeten Systeme seien jetzt schon vorhanden gewesen. Cerinth sei keine isolierte Erscheinung gewesen, er repräsentiere eine ganze Richtung. Voraussetzungen doketischer Irrtümer finden sich ja schon in den Briefen des Apostels Paulus. Nach 1. Kor. 15 gab es in Korinth Leute, welche die Auferstehung des Leibes leugneten, und diese Leugnung setzt eine Auffassung der Materie voraus, bei welcher doketische Anschauungen in Betreff der Person Christi natürlich erscheinen. Die gleiche Auffassung der Materie liegt ohne Zweifel auch den asketischen Bestrebungen derjenigen zu Grunde, welche nach Röm. 14. den Genuss von Fleisch und von Wein verwarfen. Erkennt man vollends den Kolosserbrief und noch mehr die Pastoralbriefe als paulinisch an, so ist das Zurückreichen des Doketismus und

Gnosticismus in die apostolische Zeit so gut wie gewiss. Denn nicht nur die γενεαλογίαι 1. Timoth. 1, 4 und Tit. 3, 9 können nicht wohl anders als von gnostischen Spekulationen verstanden werden, sondern auch das κατοικεῖ σωματικῶς Kol. 2, 9 scheint deutlich auf doketische Irrtümer hinzuweisen. Daher erklärt auch Harnack Gesch. der a.chr. Lit. I, 1 S. 144, dass schon in den neutestamentlichen Schriften, Kol.-, Judä-, Johannesbriefen, Pastoralbriefen, 2. Petrusbrief Bewegungen berücksichtigt seien, die vom Gemeinchristlichen abwichen, und Reuss sagt S. 254: „Die doketischen Ideen reichen mit den verwandten Erscheinungen einer dualistischen Gnosis ins apostolische Zeitalter zurück.“ Was aber die Angabe Hegesipps betrifft, so verbessert er sich selbst, sofern er nach Euseb IV 22, 4 das erste Auftreten von Häresien auch wieder in die Amtszeit Symeons, des zweiten Bischofs von Jerusalem, des Nachfolgers von Jakobus dem Gerechten verlegt und zwar offenbar in den Anfang seiner Amtszeit, also, da Jakobus ums Jahr 60—62 getötet wurde, in das siebte spätesten achte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, da die Wahl Symeons seinem durchgefallenen Mitbewerber Theobudes Veranlassung gegeben haben soll, die Kirche durch falsche Lehren zu beflecken. Auch die Einwendung Jülichers S. 154 f., dass nach 1. Joh. 2, 18 die Gnostiker schon zahlreich gewesen sein müssen und dass das vor dem 2. Jahrhundert nicht wahrscheinlich sei, ist nicht durchschlagend. „Viele“ ist überhaupt ein unbestimmter Begriff, auch müssen die „Antichristi“ nicht alle Gnostiker gewesen sein, und da schon die Offenbarung mit ihren Nikolaiten, Bileamiten und Isabeliten auf eine Mehrheit von Irrlehrern hinweist, so kann jenes Wort in 1. Joh. recht wohl schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts seine Giltigkeit gehabt haben. Man kann also recht wohl anerkennen, dass die Entstehung des 4. Ev. in die Zeit der beginnenden Gnosis fällt, ohne darum im geringsten veranlasst zu sein, es dem Apostel Johannes abzusprechen. Wenn Keim gar vollends aus Joh. 1, 33 und 19, 17 Bekämpfung des Gnosticismus, besonders des Basilidianismus herausbringt, so hätte er sich nicht darüber beschweren sollen, dass Luthardt diesen Gedanken als „Einfall“ bezeichnete. In der ersten Stelle wird die Bedeutung des Taufzeichens für Jesum keineswegs geleugnet, sie tritt sogar noch stärker als in den Synoptikern hervor, indem es nicht nur heisst, der Geist sei auf Jesus herabgekommen, sondern auch, er sei auf ihm geblieben, was in den Synoptikern fehlt. Auch in der zweiten Stelle wird der Kreuzträger keineswegs entfernt, sondern nur nicht erwähnt. Von Entfernung könnte man nur dann reden, wenn Johannes Jesum das Kreuz ausdrücklich bis zum Ende selber tragen oder die Synopt. den Simon das Kreuz von Anfang an Jesu abnehmen liessen. Aber das thut jener nicht und das thun diese nicht, sondern sie lassen es unterwegs Jesu abnehmen, so dass auch bei ihnen Jesus es zuerst selber trägt. Die beiden Berichte schliessen sich also nicht aus, sondern der johanneische

ist nur weniger genau als der synoptische, lässt einen Zug weg, welchen dieser hat, wie jeder Evangelist bisweilen einen Zug weglässt, den die andern haben. Darin Bekämpfung des Basilides zu finden ist um so absurder, als der Kreuzträger, wenn er aus dem 4. Ev. weggelassen wurde, damit aus den drei ersten nicht weggeschafft war, die Basilidianer sich also immer noch auf diese berufen konnten.

Auch die sonstigen angeblichen Beziehungen des Evangeliums auf die Zeitverhältnisse des 2. Jahrhunderts sind nichts weniger als beweisend. Was von der gleichen Berechtigung der Heiden zum messianischen Heile und von der Stellung Jesu zum Gesetze und zum jüdischen Kulte gesagt wird, beruht alles auf der Voraussetzung, dass das Evangelium eine reine Lehrschrift sei, welche nicht die Gedanken Jesu, sondern diejenigen des Evangelisten ausdrücke. Nimmt man das Evangelium dagegen so, wie es sich selber giebt, und so wie man es, so lange nicht das Gegegenteil bewiesen ist, zu nehmen verpflichtet ist, nämlich als einen, wenn auch zu lehrhaften Zwecken verfassten, so doch immerhin geschichtlichen Bericht vom Lehren und Wirken Jesu, so begreift es sich ganz von selbst, dass Fragen, wie Paulus sie in seinen Briefen behandelt, in demselben keine Rolle spielen können. Diese Fragen wurden erst brennend, als durch Vollendung des Erlösungwerkes im Tod und in der Auferstehung Jesu dem alttestamentlichen Gesetze und Kulte seine Existenzberechtigung entzogen war und als namentlich durch Paulus das Christentum sich in Heidenländern verbreitete. Würden diese Fragen im 4. Ev. in einer Weise behandelt, welche sich mit den Briefen des Apostels Paulus irgendwie vergleichen liesse, so wäre das der beste Beweis seiner Ungeschichtlichkeit. In einem wirklich Geschichte aus dem Leben Jesu gebenden Buche konnten die Fragen von der Aufhebung des Gesetzes und des jüdischen Kultus und von der Gleichstellung der Juden und Heiden im Reiche Gottes der Natur der Sache nach nur angedeutet und, soweit sie angedeutet wurden, nur weissagend behandelt werden, und gerade so geschieht es im 4. Ev. vrgl. 4, 23, wo das *ἔρχεται* durch *νῦν ἐστί* natürlich nicht aufgehoben, sondern nur als bereits in der Verwirklichung begriffen bezeichnet wird (gegen Weizs. B 521), und Kap. 10, 16. Wenn also in diesen Beziehungen im 4. Ev. ziemlich Stille herrscht, so ist es nicht die Stille n a c h dem Kampfe, sondern die Stille v o r dem Kampfe. Übrigens sind die oben angeführten kritischen Behauptungen selbst unter der falschen kritischen Voraussetzung noch willkürlich und unerweislich. Betrachtet man die eben angeführten Stellen Joh. 4, 23. 10, 16 als aus dem Zeitbewusstsein des Evangelisten herausgeredet, so machen sie nicht den Eindruck, als ob damals die Frage nach der Fortdauer des jüdischen Kults und der damit zusammenhängenden Giltigkeit des Gesetzes sowie die Frage nach der Gleichberechtigung von Juden und Heiden schon lang entgiltig entschieden gewesen wäre, sondern vielmehr den entgegenge-

setzten Eindruck, dass der Evangelist in diese Fragen habe eingreifen wollen. Und wie angesichts der Tempelreinigung Joh. 2 behauptet werden kann, der Gedanke an den jüdischen Kult sei im 4. Ev. eine völlig überwundene Sache, ist mir unfasslich. Was aber Keim betrifft, so möge ihm gegenüber bemerkt sein, dass von einem Kampfe über die Vorweltlichkeit Jesu im apostolischen Zeitalter nichts bekannt ist und dass Jesus im 4. Ev. seine Vorweltlichkeit keineswegs „demonstriert", auch nicht das Gesetz auflöst und Heiden neben Juden beruft, sondern beides nur andeutend für die Zukunft in Aussicht stellt. Wo Paulus das Gegenteil davon gesagt hätte, ist gänzlich unbekannt. Die Behauptung, wenn Jesus die Aufhebung des Gesetzes und Berufung der Heiden ausgesprochen hätte, so würden die Jerusalemiten selber ihr Ja und Amen dazu gegeben haben, beruht zudem auf der Voraussetzung, dass Ungehorsam gegen das Wort Jesu bei den Christen unmöglich gewesen sei und wird in ihrer Naivität am besten aufgedeckt, wenn man in Keims Geiste weiterräsoniert: Paulus kann nicht bezeugt haben, dass Petrus und die andern Apostel verheiratet waren, eine kanonische Schrift kann nicht gelehrt haben, dass ein Bischof eines Weibes Mann sein soll, kann nicht das Verbot der Ehe als Teufelslehre bezeichnet haben, sonst hätte der Cölibat nie eingeführt werden können in der christlichen Kirche. Der Hebräerbrief kann nicht lehren, dass Christus mit einem Opfer in Ewigkeit vollendet habe alle die geheiligt werden, sonst hätte das Messopfer nie aufkommen können u. s. w., u. s. w.

Auf einer ähnlichen ebenso unbewiesenen Voraussetzung beruhen die weiteren Behauptungen, dass das Evangelium eine Lage der Christen erkennen lasse, wie sie unter Barkochba stattgefunden habe, nämlich auf der Voraussetzung, dass jede Vorhersagung künftiger Dinge unmöglich sei, selbst eine solche, welche ein einsichtsvoller Mann ohne jede übernatürliche Prophetengabe bloss durch Schluss aus den gegenwärtigen Zeitverhältnissen machen kann. Was Jesus Joh. 4, 21 und 23 ausspricht, das konnte sich ihm, wofern er sich der Bedeutung seines eigenen Auftretens auch nur einigermassen bewusst war, recht wohl aufdrängen, selbst wenn er kein Prophet gewesen wäre. Kommen doch schon im A. T. Stellen vor, in welchen die Aufhebung des a. test. Kultes aufs bestimmteste ins Auge gefasst wird Jerem. 3, 16; 31, 31 ff. Wenn also Joh. 4, 21. 23 nur im zweiten Jahrhundert nach Christus geschrieben werden konnte, so scheint auch Jeremias erst in diesem Jahrhundert geschrieben zu haben. Auch der Hohepriester konnte die Befürchtung, welche er 11, 48 ausspricht, ohne jede übernatürliche Prophetengabe recht gut hegen. Hierin vaticinia ex eventu zu erblicken, dazu ist nicht der geringste sachliche Grund gegeben. Diese Auffassung erklärt sich nur daraus, dass die Ungeschichtlichkeit des 4. Ev. für die Kritik ein Dogma ist, welches sie ohne jeden Beweis einfach voraussetzt. Übrigens sind die geltend gemachten Instanzen selbst unter dieser Voraussetzung

noch für die Abfassung des Evangeliums zur Zeit Barkochbas nicht zwingend, da die in beiden Stellen enthaltenen Weissagungen schon durch die Zerstörung Jerusalems unter Titus eine Erfüllung gefunden hatten, wenn dieselbe auch zum teil noch nicht so vollkommen war als die spätere zur Zeit Barkochbas. Auch was Joh. 16, 2 geweissagt wird, ist schon lange vor Barkochba ebenso in Erfüllung gegangen, wie durch ihn, man denke nur an die Zeit, da Saulus mit Morden und Drohen gegen die Christen schnaubte. Der Glaube an die Wiederkunft des Messias ist aus der Christenheit nie geschwunden, wenn er auch zu Zeiten in den Hintergrund des Bewusstseins trat und er fehlt auch im Johannisevangelium nicht, vrgl. 6, 40. Warum Einwendungen gegen den Tod des Messias wie sie Joh. 12, 32 ff. gemacht werden, zu Lebzeiten Jesu undenkbar sein sollen, ist nicht einzusehen. Wenn Jesus seinen Tod vorauswusste oder auch nur ahnte — und er hätte sehr blind sein müssen, wenn er es nicht gethan hätte — so war es ganz natürlich, dass er auch darüber Andeutungen machte, und wenn er das that, so war es ebenso natürlich, dass diejenigen, welche geneigt waren, ihn für den Messias zu halten, sich daran stiessen. Das findet sich ja Mtth. 16, 21 gerade so. Wenn ein Streit, welchen Jesus über seine Gottheit oder Menschheit führt, für Weizs. ein unvollziehbares Geschichtsbild ist, so kommt das nur daher, dass er an die Gottheit Jesu nicht glaubt, daher nicht zugeben will, dass Jesus selber von seiner Gottheit geredet hat. Historisch ist diese Kritik jedenfalls nicht, denn selbst wer auf Weizsäckers Standpunkt steht, ist darum nicht berechtigt, derartige Äusserungen des geschichtlichen Jesus für unmöglich zu erklären. Wenn die Christen des 2. Jahrhunderts sich gegen den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit des Christentums zu verteidigen hatten, folgt daraus, dass Jesus selber es noch nicht thun musste? Dass die Juden bei Johannes Jesu gegenüber „beständig“ ein Zeugnis von Menschen fordern, kann aus 5, 31 ff. 8, 13 ff. kaum erschlossen werden, ist jedenfalls stark übertrieben und an Autoritätsglauben scheint es nach Mtth. 15, 2. 23, 8—10 schon lang vor der Zerstörung Jerusalems nicht gefehlt zu haben. Dass Paulus auf die Erfüllung der Schrift und andere äussere Zeugnisse kein Hauptgewicht gelegt habe, ist in Anbetracht von Stellen, wie Röm. 4, 3. 10, 11. 11, 2. 16, 26. 1. Kor. 15, 3. 4. 2. Kor. 1, 20 und anderen ausserordentlich fraglich. Jedenfalls wäre Paulus damit ganz allein gestanden, man vrgl. Luc. 24, 27. Acta 2, 16—35. 17, 11. 18, 28. Und wann bedurfte denn der christliche Glaube äusserer Zeugnisse durch Zeichen und erfüllte Weissagungen am meisten? In späterer Zeit, da er schon eine Macht geworden war, oder im Anfang, da er erst gepflanzt werden musste? Man sollte doch meinen im Anfang. Über den Unterschied der johanneischen und der synoptischen Jesusreden können wir uns erst in unserem zweiten Teile aussprechen. Hier genügt es darauf hinzuweisen, dass es auch in den Synoptikern nicht an Reden fehlt,

welche den Eindruck von „Polemik der Schule“ machen können, man vrgl. Mtth. 12, 15 f. 22, 32.

Was hier von dem Einflusse des Zeitbewusstseins und der Zeitumstände auf die Gestaltung des 4. Ev. gesagt worden ist, wird übrigens, sofern daraus auf spätere Abfassung des 4. Ev. geschlossen wird, von vornherein hinfällig, sobald man mit Weizs. B. 518 auf Grund von Joh. 21, 23 auch nur anerkennt, dass das Evangelium bald nach dem Tode des Apostels geschrieben wurde. Denn in so kurzer Zeit konnte sich im Zeitbewusstsein und den Zeitumständen keine wesentliche Veränderung vollziehen, beide mussten in der Hauptsache noch dieselben sein, wie da der Apostel lebte. Folglich kann daraus für Abfassung des Evangeliums nach dem Tode des Apostels sich nichts ergeben.

Mit dem, was in diesem Kapitel besprochen wurde, berührt sich am nächsten, greift zum teil sogar darein über

Kap. 12. **Die Zurücktragung späterer Verhältnisse und Vorgänge in das Leben Jesu.**

Nach dem, was im vorausgehenden Kapitel ausgeführt worden ist und im Hinblick auf das, was in unserem zweiten Teile bei der Untersuchung der Glaubwürdigkeit des 4. Ev. noch zur Sprache kommen wird, können wir uns hier darauf beschränken, eine Reihe von Stellen zu besprechen, die nach Auffassung vieler Kritiker aus mehr formalen, exegetischen Gründen den späteren Standpunkt des Verfassers verraten sollen. Die wichtigsten derselben sind folgende:

Joh. 3, 11 sollen nach Weizs. A 286, B 529, ebenso nach Holtzm., Jacobsen und anderen in dem auffallenden „wir“ geradezu die Jünger Jesu, die Glaubigen reden. Sonst verstehen die Erklärer, wenn sie den Plural nicht als blosse Redefigur auffassen, unter „wir“ Jesum und Johannes, den Täufer. Nun ist allerdings im Zusammenhang vom Täufer mit keiner Silbe die Rede und wir können erst später zeigen, wie das kommt. Es soll auch kein besonderer Wert darauf gelegt werden, dass nicht von allen Glaubigen gesagt werden kann, „wir zeugen, das wir gesehen haben.“ Aber wenn vom Täufer nichts dasteht, steht denn von den Jüngern, von den Glaubigen irgend etwas da? Steht irgend etwas da, was auf sie als Subjekte von „wir“ hinweisen würde? Gerade so wenig. In dieser Beziehung stehen also beide Erklärungen vollkommen auf einer Linie. Wenn nun irgend ein ungenanntes Subjekt ergänzt werden muss, warum ergänzt man nicht ein solches, welches zu Zeit und Umständen passt, sondern ein solches, welches nicht dazu passt, durch welches also die Rede widersinnig wird? Das geschieht darum, weil man den Schriftsteller Widersinniges sagen lassen will, um einen weiteren Beweis für die Ungeschichtlichkeit seiner Schrift zu gewinnen. Für berechtigt kann ich dieses Verfahren nicht halten. Joh. 3, 13 weist nach Holtzm.

K. 67 das Präteritum ἀναβέβηκε auf den historischen Standpunkt des Evangelisten hin, wie die Präterita 16—19. Was die letzteren betrifft, so muss ἔδωκε nicht notwendig vom Tode Christi verstanden, es kann auch auf seine Erscheinung im Fleische überhaupt bezogen werden und da V. 14 vom Tode Christi als zukünftigem geredet wird (δεῖ, nicht ἔδει), so ist die Beziehung von ἔδωκε auf den Tod zurückzuweisen und die andere anzunehmen. In V. 19 kann nur ἠγάπησαν den Schein der Eintragung späterer Erfahrungen erwecken. Aber notwendig ist diese Annahme nicht. Der Aorist kann auch als aorist. gnom. gefasst werden: Die Menschen liebten von jeher und lieben daher auch in diesem Falle die Finsternis mehr als das Licht. Dass Jesus das schon zu der Zeit, in welche das Gespräch mit Nikodemus fällt, sagen konnte, wird an einem anderen Orte gezeigt werden. Einstweilen vergleiche man nur den ganz ähnlichen Gedanken Mtth. 7, 14, dass wenige den schmalen Weg finden. Was aber ἀναβέβηκε betrifft, so hat selbst der so negative O. Holtzm. es dahin erklärt, „dass durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn den Menschen eine Gotteserkenntnis vermittelt worden sei, wie sie von den Menschen nur durch das (ihnen faktisch unmögliche) Emporsteigen in den Himmel hätte erworben werden können,“ und M.: „Statt zu sagen: niemand ist im Himmel gewesen ausser u. s. w. sagt Jesus, da dieses bei jedem anderen durch Aufsteigen in den Himmel hätte geschehen müssen: niemand ist aufgestiegen.“ Was aber „ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ.“ anbelangt, so braucht man sich nicht darauf zu berufen, dass diese Worte textkritisch angefochten sind, braucht auch nicht ὤν als Participium des Imperfekts zu betrachten oder an ein während seines Erdenlebens fortdauerndes geistiges Sein im Himmel zu denken. Die richtige Erklärung hat schon Meyer gegeben: ὁ ὤν bedeute: dessen Sein im Himmel ist, der darin seinen wesentlichen Sitz hat. Wenn ein Berliner sich einige Wochen in den Alpen aufhält, so kann er dort sagen: ich wohne oder ich lebe in Berlin, weil sein Aufenthalt in den Alpen ein ganz vorübergehender ist. So wird hier vom Menschensohn gesagt: er ist im Himmel, obwohl er sich im Augenblicke auf Erden befand, weil er vorher und nachher im Himmel lebte und weil gegenüber von diesem vorangegangenen und nachfolgenden Aufenthalt im Himmel der augenblickliche und vorübergehende Aufenthalt auf Erden verschwindet. Selbst wer diese Erklärungen von ἀναβέβηκε und von ὁ ὤν nicht ganz befriedigend finden sollte, sollte doch anerkennen, dass sie jedenfalls besser sind, als die Annahme, der Evangelist lasse hier den auf Erden lebenden Christus von seiner eigenen Himmelfahrt als einer schon geschehenen reden. Denn das heisst dem Evangelisten eine Gedankenlosigkeit zuschreiben, wie sie bei einem zurechnungsfähigen Menschen überhaupt nicht möglich ist. In dem Abschnitt Joh. 3, 22—36 wird nach Holtzm. K. 75 das Verhältnis der Johannesgemeinde zur Christengemeinde, wie es sich nach Acta 18, 24 und 19, 7 später gestaltete (nämlich dass jene zuerst mit dieser rivalisierte, dann aber

in dieselbe über- und in ihr aufging) auf die Stifter selber übertragen. Die Johannesgemeinde sei erst durch Paulus fürs Christentum gewonnen worden, der 4. Evangelist aber stelle es nun so dar, als ob der Täufer selber schon auf Jesum hingewiesen hätte und seine Jünger umgelernt hätten, wie die nur von der Taufe Johannis wissenden Acta 18, 25. 19, 3. Diese Einwendung müssen wir hier in der Hauptsache auf sich beruhen lassen, denn eine gründliche Widerlegung derselben würde eine eingehende Erörterung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Täufer erfordern. Nur eines sei bemerkt: Wenn die Johannesgemeinde durch Paulus fürs Christentum gewonnen wurde und wenn Pseudojohannes wenigstens 50 Jahre nach Paulus schrieb, so ist nicht einzusehen, warum der letztere das Bedürfnis fühlte, den Übergang der Johannesgemeinde zur Christengemeinde nachträglich noch durch Erfindung dieser Erzählung zu rechtfertigen. Wenn man dem Evangelisten überhaupt solche Erfindungen zutrauen dürfte, so hätte diese bestimmte Erfindung doch nur vor jenem Übergange einen Sinn gehabt, um die Johannesgemeinde zu diesem Übertritte zu veranlassen, nachher hatte sie keinen mehr. Die Stelle Joh. 4, 38 hat namentlich Weizs. in erstaunlicher Weise ausgebeutet. Das Evangelium wolle geradezu mit Absicht über die urapostolische Zeit hinausgehen. Die fortgeschrittene Zeit, das neue Geschlecht trete uns entgegen in der Anwendung des Sprüchworts von dem, der erntet, wo ein anderer gesät hat. So wären also unter „euch“ und „ihr“ das „neue Geschlecht“, die zweite Generation der Christenheit zu verstehen und unter „andere“ die Christen der ersten Generation, insbesondere die Apostel! Der Evangelist würde Jesum die vor ihm Stehenden mit ἄλλοι und die nicht vor ihm Stehenden mit ὑμεῖς bezeichnen lassen! Das wäre ja geradezu toll. Die Stelle hat freilich ihre Schwierigkeit, sofern nicht ganz leicht zu sagen ist, wer unter den ἄλλοι verstanden werden muss. Aber einen solchen Unsinn aus ihr zu machen, ist man darum doch noch lange nicht berechtigt. Das erklärt sich nur aus dem Interesse, welches die Kritik daran hat, den Evangelisten Unsinn schreiben zu lassen, um sein Werk für ungeschichtlich erklären zu können. Nur beweist solch eingetragener Unsinn in den Augen jedes Urteilsfähigen nicht gegen das Evangelium, sondern gegen die Kritik. Nach Hilg. Ev. 256 sind die andern, welche gearbeitet haben, Paulus und seine Begleiter, in deren Wirkungskreis später die Urapostel eingetreten seien, während nach Thoma S. 455 unter den ἄλλοι der Diakon Philippus zu verstehen ist, welcher nach Acta 8 in Samaria predigte, ehe die Apostel dorthin kamen. So verstanden hat die Erklärung wenigstens einen Sinn, womit freilich nicht gesagt ist, dass dieser Sinn der richtige sei. Neben allem anderen, was dagegen zu sagen wäre, entscheidet, dass Jesus V. 35 die Samariter jetzt schon als ein zur Ernte reifes Feld bezeichnet, so dass also die Säarbeit nach der Darstellung des Evangelisten vom Standpunkte Jesu aus betrachtet in die Vergangenheit fällt, nicht erst in die Zukunft.

Die ἄλλοι sind also offenbar die Gottesmänner der Vorzeit, namentlich ein Elias, Elisa und andere Propheten, von denen so recht gesagt werden konnte: κεκοπιάκασιν und denen es zu verdanken war, dass die Reste von Wahrheitserkenntnis, welche die Samariter besassen, nicht vollends ganz abhanden gekommen waren, aber auch Johannes der Täufer und Jesus selber, deren Thätigkeit auch auf das samaritische Volk eingewirkt hatte, und ἀπέσταλκα ist entweder prophetisches Perfekt, wie Wendt I 302 annimmt, oder erklärt es sich daraus, dass Jesus in der Berufung der Apostel auch schon den Anfang ihrer Sendung, sogar zu den Samaritern sieht. Joh. 6, 57—62 soll nach Weizs. A 286 wie Kap. 3, 13 die Himmelfahrt als bereits geschehen und das Wohnen Christi im Himmel als gegenwärtig betrachtet werden. Aber was nötigt denn, bei ζῶ in V. 57 an die Postexistenz zu denken und nicht an das ganze Leben Jesu mit Präexistenz, irdischer Existenz und zukünftiger Postexistenz? Und in V. 62 vollends wird mit ἐάν und dem Konjunktiv die Himmelfahrt ganz im Gegenteil als etwas in die Zukunft Fallendes bezeichnet. Joh. 9, 22 soll nach O. Holtzm. S. 73 die Merkmale einer späteren Zeit deutlich an sich tragen, denn die Ausscheidung des Christentums aus der Synagoge sei jedenfalls nicht vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges erfolgt. Ob dem so ist, kann dahingestellt bleiben. Die Stelle Euseb II, 22 und 23, auf welche O. Holtzm. sich beruft, beweist das jedenfalls nicht. Aber Joh. 9, 22 steht ja gar nicht, dass die Jünger Jesu wirklich in den Bann gethan, sondern nur, dass sie damit bedroht worden seien. Indessen die wirkliche Bannung soll V. 34 kommen, denn O. Holtzm. erklärt ἐξέβαλον = sie stiessen ihn aus der Synagoge aus. Allein obgleich diese Erklärung sich nicht nur bei H. Holtzm. K 143, sondern merkwürdigerweise selbst bei Steinmeyer „Beiträge zum Verständnis des joh. Ev.“ V 90 f. wiederfindet, ist sie doch ganz unmöglich. Wenn ἐξέβαλον das bedeuten sollte, so müsste notwendig eine genauere Bezeichnung, etwa ἐκ. τῆς συναγωγῆς dabei stehen, wie 3. Joh. 10, auf welche Stelle H. Holtzm. sich beruft, ἐκ. τῆς ἐκκλησίας dabei steht. Absolut gesetzt kann es unmöglich etwas anderes bedeuten, als was man in aller Welt unter Hinauswerfen versteht, nämlich Hinauswerfen zur Thüre. Dies um so mehr, als bei dem Blindgeborenen die Bedingung, unter welcher die Pharisäer V. 22 aus der Synagoge ausschliessen wollten, noch gar nicht eingetreten war. Erst V. 35 ff. kommt er zum Glauben an Jesum als den Sohn Gottes und Messias, folglich kann er nicht vorher schon Jesum als den Messias bekannt haben. Joh. 10, 1—6 soll nach O. Holtzm. S. 75 auf christliche Häretiker, 7—18 auf Pseudomessiasse sich beziehen und beide Erscheinungen sollen auf die Zeit von 70—135 als Abfassungszeit des Evangeliums hinweisen. Allein dass V. 1—6 christliche Häretiker oder überhaupt Häretiker zu verstehen seien, lässt sich mit nichts beweisen. V. 8 ist allerdings schwierig. Aber die Meinung, dass hier Pseudomessiasse gemeint seien, scheitert schon an dem Präsens εἰσί, welches

zeigt, dass es sich um damals lebende Persönlichkeiten handelt, während zu jener Zeit kein Pseudomessias wirkte. Und wie konnte ein späterer Schriftsteller Jesum sagen lassen, die Pseudomessiasse seien vor ihm gekommen, wenn sie doch erst nach ihm aufgetreten waren? Das wäre nicht Zurücktragung der Zeitverhältnisse des Evangelisten in die Zeit Jesu, sondern das wäre einfach ein geschichtlicher Irrtum. Joh. 15, 4 und 6 soll nach Weizs. B 518 f. das nachgefolgte Geschlecht als Voraussetzung zu erkennen sein. Das ist mir ganz unverständlich. An Abtrünnigen fehlte es schon zu Lebzeiten Jesu nicht, und wenn es solche damals noch nicht gegeben hätte, so hätte Jesus ein erstaunlich beschränkter Geist sein müssen, wenn er nicht vorausgesehen hätte, dass es in Zukunft solche geben werde. Das Gleiche wie von 15, 4 und 6 behauptet Weizs. auch von 17, 18. 20. Ebenso meint Holtzm. K 206 in 17, 20 eine Spur der Hand des Evangelisten sehen zu müssen, da es für Jesus keine neuen Geschlechter mehr gegeben habe nach den Zeitgenossen Mtth. 16, 28, 24, 34. Allein wenn Jesus überhaupt Apostel berief, um das Evangelium zu predigen, und das steht doch wohl fest, so musste er auch voraussetzen, dass durch ihren Dienst andere zum Glauben an ihn kommen würden. Und wenn die angeführten Stellen aus Matthäus wirklich das beweisen sollten, was Holtzm. in ihnen findet, so würde doch Joh. 17, 18 und 20 ihnen nicht widersprechen, da nicht gesagt wird, dass die, welche durch der Apostel Wort glauben werden, einem späteren Geschlechte angehören werden. Nur die Fortsetzung seines Werkes nach seinem Tode durch die Apostel spricht Jesus aus, ob am gegenwärtig lebenden oder an späteren Geschlechtern bleibt dabei ganz dahingestellt. Es ist also nicht einzusehen, warum nicht schon Jesus, sondern nur ein dem nachapostolischen Zeitalter angehöriger Pseudojohannes von solchen geredet haben könnte, welche durch das Wort der Jünger glauben würden.

Kap. 13. **Angebliche Rivalität zwischen Petrus und Johannes im 4. Evangelium.**

Im 4. Ev. findet sich eine Reihe von Stellen, in welchen die Kritik das Bestreben zu entdecken glaubt, wo nicht den Johannes über Petrus zu erheben, so doch zum mindesten ihn diesem Apostel gleichzustellen und die Kritik erblickt darin einen weiteren Beweis gegen die Echtheit, indem ein solches Rivalisieren wohl den Anhängern des Johannes zuzutrauen sei, nicht aber dem Apostel selber. Der erste, welcher auf diese vermeintliche Rivalität beider Apostel aufmerksam machte, war Strauss I 624 ff. Dieses Bestreben zeigt sich nach Strauss in der Bezeichnung des Johannes als des Jüngers, welchen der Herr lieb hatte, ferner in den Stellen, wo Petrus der Vermittlung des Johannes bedarf 13, 24. 18, 15. Hierher sollen weiter gehören die Stellung des Johannes unter dem Kreuze Jesu und das Verhältnis zu Jesu Mutter. Am auffallendsten zeige sich

diese Rivalität in der Erzählung Kap. 20, 2 ff. Ähnlich verhalte es sich aber auch Kap. 21, 3 f. wo Petrus sich wohl ins Meer werfe, aber erst nachdem Johannes ihn darauf aufmerksam gemacht habe, dass es der Herr sei. Es werden zwar im Ev. Joh. die Vorzüge des Petrus, sein Beiname (1, 43) und Bekenntnis (6, 68) ebensowenig verschwiegen, als in den synoptischen seine Schwächen. Dabei werde aber doch dem Petrus das eine und andere zugeschrieben, was ihn nicht gerade in günstigem Lichte erscheinen lasse, während bei den Synoptikern sich nichts darüber finde: Abhauen des Ohrs durch Petrus, Weigerung sich die Füsse waschen zu lassen, Wiedererinnerung an die dreimalige Verleugnung. Ebenso Weizs. B. 514, welcher namentlich hervorhebt, dass Petrus, der nach 1. Kor. 15, 5 als der erste galt, welchem die Auferstehung Jesu kund wurde, diese Auszeichnung mit dem anderen Jünger teilen, ja diesem eigentlich die Palme überlassen müsse. Denn freilich sei Petrus zuerst in das leere Grab eingetreten und habe gesehen, was darin war, aber der andere Jünger sei vor ihm als der erste an der Stelle gewesen und habe vor ihm hineingesehen, was doch das Entscheidende sei. Gewissermassen eine Versöhnung des Wettstreits gebe die Schlusserzählung des Evangeliums von der Erscheinung am galiläischen See. Überall sei (in dieser Erzählung) die hohe Geltung, die Würde und Mission des Petrus vorausgesetzt. Was aber die Schrift neben dieser Geltung nun ihrerseits geltend machen wolle, das sei die Auszeichnung des anderen Jüngers, welche jener nicht nachstehe, nämlich, dass der Herr sich etwas Besonderes mit ihm vorbehalte. Dass eine solche Geltendmachung nur von seinen Schülern, nicht von Johannes selbst ausgehen könne, sei an sich klar. Ganz ähnlich spricht sich Keim aus, welcher III 559 gleichfalls meint, Johannes raube dem Petrus sein Erstgeburtsrecht in der Vision des Auferstandenen für immer u. s. w. Doch geht Keim II 221 in Gemeinschaft mit Reuss 236 und 250 noch weiter und findet schon in Kap. 1, 37—51 namentlich in V. 41 f. Bevorzugung des Johannes. Johannes und scheinbar ganz unparteiisch Andreas gehen voran. Diese beiden führen ihre Brüder zu Jesu und Andreas, nicht Petrus der Bekenner, bekenne Jesus als den Messias und bekenne ihn dem Petrus. Petrus sei Nachzügler, und werde er ausgezeichnet, so werde er wenigstens nicht zum Fels der Gemeinde ernannt.

Wir haben es hier wieder mit traurigen Zeichen davon zu thun, in welchem Masse dieser „Kritik“ aller gesunde Sinn, alle Fähigkeit unbefangener Betrachtung der Dinge abhanden gekommen ist, wie sie, alles durch die gefärbte Brille ihrer willkürlichen Voraussetzungen oder vielmehr ihrer Vorurteile betrachtend, Dinge sieht, von welchen oft in Wahrheit nicht die Spur vorhanden ist. Am meisten gilt das von der zuletzt angeführten Stelle Joh. 1, 37—51. Worin soll hier die Bevorzugung des Johannes bestehen? Johannes geht voran, d. h. er kommt zuerst, vor Petrus zu Jesu. Aber wie kann hierin eine

Bevorzugung des Johannes erblickt werden, da doch von Andreas ganz dasselbe erzählt wird, von welchem noch kein Kritiker behauptet hat, dass er über Petrus erhoben werde? „Beide führen ihre Brüder zu Jesu," das ist, was Johannes betrifft nicht wahr, er führt niemand zu Jesu.*) „Andreas, nicht Petrus bekennt Jesum." Aber was hilft das den Johannes? Wir haben es jetzt mit Johannes zu thun. Seine Bevorzugung vor Petrus soll bewiesen werden, nicht die des Andreas. „Petrus ist Nachzügler." Und was ist Johannes? Nebenherläufer, reiner Statist. Von ihm allein wird auch gar nichts gesagt, was irgendwie den Eindruck einer Auszeichnung machen könnte. Andreas bekennt Jesum als den Messias und führt seinen Bruder zu ihm. Petrus erhält den Ehrennamen Kephas. Philippus bekennt Jesum vor Nathanael und führt diesen zu Jesu. Nathanael wird als rechter Israelit ohne Trug bezeichnet. Der „andere Jünger" allein geht vollständig leer aus. Und daraus soll folgen, dass er über Petrus gestellt werde! Das ist so ungeheuerlich, dass sogar Keim etwas davon merkt. Er fährt daher fort: „Will jemand sagen, Petrus werde doch geehrt, Johannes werde nicht ausgezeichnet, so kann ihm die spätere Geschichte es unter die Augen zeigen, wie sehr aus diesen bescheidenen Anfängen der Bevorzugung die Verdrängung des Petrus, die Erhebung des Johannes in diesem Evangelium erwachsen ist." Aber wo ist denn auch nur von „bescheidenen Anfängen der Bevorzugung" etwas zu sehen? Wenn überhaupt etwas von Rangordnung in diesen Versen zu entdecken wäre, so könnte nur Zurücksetzung des Johannes entdeckt werden, nicht aber Anfänge der Bevorzugung, auch nicht die allerbescheidensten. Und was geht uns die spätere Geschichte an? Wir sind jetzt an Joh. 1. Ob in Joh. 1. Beweise der Bevorzugung des Johannes liegen, das ist jetzt die Frage und für diese Frage macht die spätere Geschichte lediglich nichts aus.

---

*) Man schliesst zwar gewöhnlich aus *πρῶτος*, dass auch der andere Jünger seinen Bruder gesucht, gefunden und zu Jesu geführt habe. Aber dieser Schluss ist ganz unsicher. *πρῶτος* ist ohne Zweifel im Hinblick auf V. 43, 44 gesagt und ist = als der erste unter den Findenden. Liest man *πρῶτον* so liegt auch wieder die Beziehung auf V. 43 und 45 und die Fassung: als den ersten unter den Gefundenen am nächsten. Man kann aber *πρῶτον* auch adverbial fassen: Er fand zuerst seinen eigenen Bruder und dann auch noch den Bruder seines Begleiters. Doch ist *πρῶτος* oder *πρῶτον* als Akkusativ vorzuziehen, weil bei diesen Erklärungen nur solches ergänzt werden muss, was im Kontexte steht, bei den anderen Erklärungen dagegen solches, wovon der Kontext nichts enthält. Aber selbst wenn die gewöhnliche Erklärung richtig wäre, wäre es willkürlich, dem Evangelisten die Absicht zuzuschreiben, den Johannes über wen immer zu erheben, da von Andreas das Gleiche berichtet wird, ohne dass es einem Kritiker in den Sinn käme, bei ihm eine solche Absicht des Evangelisten anzunehmen, um so willkürlicher als von Johannes nicht einmal wie von Andreas ausdrücklich gesagt wird, dass er seinen Bruder zu Jesu geführt habe, was doch beim Vorhandensein einer solchen Absicht unbedingt zu erwarten wäre. Wenn gar vollends Erhebung des Johannes nicht über Jakobus, sondern über Petrus in der Stelle gefunden wird, den doch Andreas, nicht Johannes, zu Jesu führt, so ist das geradezu unbegreiflich.

Die nächste Stelle, in welcher zwar nicht Bevorzugung des Johannes, aber doch Zurücksetzung des Petrus gegenüber von allen andern Jüngern gefunden wird, ist 13, 6—10. Hier wird dem Petrus allerdings V. 8 eine Zurechtweisung zu teil. Aber auf der anderen Seite legt Petrus eine Liebe und einen Eifer für seinen Herrn an den Tag, welcher ihn entschieden über die anderen Jünger stellt, von denen man sich wirklich wundern muss, dass sie die Waschung so ganz ruhig hinnahmen, als ob das etwas ganz Natürliches wäre. Eine Zurücksetzung des Petrus in dieser Stelle zu finden, liegt also überall kein Grund vor. Und gerade so verhält es sich mit dem Schwertstreich Kap. 18, 10, der zwar von Unbesonnenheit, aber ebensosehr auch von Liebe zu Jesu zeugt, den Apostel also mindestens ebenso hinauf wie herabsetzt. Aber Joh. 13, 23 tritt nun doch wohl die Bevorzugung des Johannes klar zu Tag? Allein glaubt man denn wirklich im Ernste, dass der zungenfertige Petrus sich gescheut haben würde, die Frage unmittelbar an Jesum zu richten, wenn seine Lage bei Tische ihm erlaubt hätte, es in der Stille zu thun? Denn dass die Frage heimlich an Jesum gerichtet werden sollte, liegt auf der Hand. Es müsste somit nur in der Lage bei Tische an und für sich schon ein Vorzug des Johannes gefunden werden dürfen. Dem scheint so zu sein, denn der Platz an der Brust oder, was das Gleiche ist, der Platz auf der rechten Seite galt und gilt heutzutage noch als Ehrenplatz. Aber auch dieser Vorzug verschwindet, sobald man sich vergegenwärtigt, wer wohl der andere Tischnachbar Jesu war, der zur Linken, an dessen Brust Jesus lag. Denn der Platz zur Linken war der zweite Ehrenplatz, wie auch z. B. aus Mtth. 20, 21 zu ersehen ist. In dieser Beziehung hat nach Schanz schon der englische Theologe Edersheim ganz richtig vermutet, dass Judas der linke Tischnachbar Jesu gewesen sei, während Keim, Schanz selber und Delf ohne weiteres Petrus dazu machen. Nun ist aber ein Doppeltes klar: Wenn Jesus nach Joh. 13, 26 dem Judas einen eingetauchten Bissen geben konnte, so muss Judas nach der Darstellung des Evangelisten in der nächsten Nähe Jesu gelegen sein. Vielleicht war diese Darreichung über den Tisch hinüber möglich, dann kann Judas auf der anderen Seite Jesu gegenüber gelegen sein. Wahrscheinlicher aber ist, dass der, dem Jesus den Bissen reichte, sein Nachbar war, dass also Judas zur Linken Jesu lag. Sodann ist jedenfalls ganz sicher, das Petrus nicht zur Linken Jesu gelegen sein kann, denn sonst hätte er die allerbeste Gelegenheit gehabt, dem an seiner Brust liegenden Jesus die Frage selber ins Ohr zu flüstern, mehr als Johannes, der sich zu diesem Zwecke zurückwenden musste. Es wäre ihm aber auch gar nicht möglich gewesen, dem Johannes zu winken, da dieser ihm dann den Rücken geboten hätte und Jesus zwischen beiden gelegen wäre. Wenn also Petrus den zweiten Ehrenplatz, auf welchen er nach seiner Stellung im Apostelkreise unbedingt Anspruch gehabt hätte, sicher nicht einnahm, wenn dieser

zweite Ehrenplatz wahrscheinlich sogar von Judas eingenommen wurde, der ihn am allerwenigsten verdiente, was folgt daraus? Das folgt, dass bei diesemMahle die Plätze nicht planvoll verteilt waren nach dem Range, nach der Stellung und Bedeutung, welche dem einzelnen Apostel im Apostelkreise und im Verhältnis zu Jesu zukam, sondern dass hier der Zufall gewaltet hatte. Ohne Zweifel hatte jeder einen möglichst guten Platz d. h. einen Platz in möglichster Nähe Jesu zu bekommen gesucht. Dem einen war es gelungen, dem andern nicht. Daraus kann also kein Schluss gezogen werden weder zu Gunsten des einen noch zu Ungunsten des andern Apostels. Solche Schlüsse wären nur dann zulässig, wenn Jesus jedem Jünger seinen Platz angewiesen hätte, was nach dem Obigen als ausgeschlossen gelten muss. Nur insofern kann man in der Lage des Johannes ein Zeichen des Vorzugs, nicht speziell vor Petrus, sondern vor allen andern Jüngern, erblicken, als aus anderer Quelle bekannt ist, dass er der Lieblingsjünger Jesu war. Aus Joh. 13, 23 allein und an sich dagegen ist zu Gunsten des Johannes nichts herauszubringen.

Wir kommen an Kap. 18, 15 ff. Die meisten Kritiker weisen auf diese Stelle einfach hin, als ob es sich ganz von selbst verstehen würde, welches der Vorzug ist, der hier dem Johannes vor Petrus beigelegt werden soll. Doch haben sich Keim und Pfleid. unserer Schwachheit angenommen. Jener schreibt III 340: „Johannes ist keck, ja er ist Held genug, zunächst mit Petrus in unmittelbarer Nähe . . . . . Jesu zu folgen, dann aber, während Petrus zurückbleibt, mit Jesu einzutreten.“ Und Pfleid. schreibt S. 734: „Sein furchtloses Mithineingehen konnte eine wirksame Folie abgeben für das furchtsame Verleugnen des Petrus.“ Also darin soll der Vorzug bestehen, dass Johannes mehr Mut an den Tag lege. Dieser Gedanke wäre an und für sich ganz annehmbar, wenn nur nicht im Texte selber ein anderer Grund des Hineingehens angegeben würde, nämlich dass der andere Jünger dem Hohepriester bekannt war. Mag man diese Angabe für glaubwürdig oder mit Keim für unglaubwürdig halten, das ist ganz gleichgültig; der Evangelist will jedenfalls als Grund des Hineingehens nicht den grösseren Mut des Johannes, sondern die für ihn kleinere Gefahr angesehen wissen und selbst wenn man mit Keim der Meinung ist, dass die Hausbekanntschaft in dieser Lage den Johannes unmöglich schützen konnte, so muss man doch zugestehen, dass der Evangelist darüber anders dachte, dass er in der Hausbekanntschaft einen wirksamen Schutz für den anderen Jünger erblickte, sonst wäre nicht zu begreifen, warum er diese Hausbekanntschaft überhaupt erwähnt. Hätte der Evangelist dem Johannes grösseren Mut zuschreiben wollen, so hätte er die Hausbekanntschaft unerwähnt lassen müssen, da diese seiner Absicht nur schaden konnte.

Kap. 19, 26 soll wieder eine Bevorzugung des Johannes gegeben sein, sofern er als der einzige Jünger unter dem Kreuze steht. Allein wenn die Absicht des Evangelisten gewesen wäre, den Johannes hier

über Petrus und die andern Apostel zu erheben, so hätte es nicht genügt zu sagen, dass Johannes da war, sondern er hätte auch sagen müssen, dass Petrus und die andern Apostel nicht da waren. Da jede hierauf bezügliche Andeutung fehlt, so ist auch hier die Bevorzugung des Johannes eine blosse Eintragung.

Aber wie verhält es sich mit Kap. 20, 1—10, wo nach Keim und Weizsäcker Johannes dem Petrus die Palme entreisst? Worin besteht denn der Vorzug, welchen der Verfasser hier dem Johannes vor Petrus beilegen soll? Nach V. 4 liefen beide Apostel, Petrus sogut wie Johannes. Wenn also Johannes vor Petrus an das Grab kam, so verdankte er das nicht seiner „brennenden Liebe zu Jesu,“ wie Keim einträgt, oder sonst irgend einer sittlichen Eigenschaft, sondern seinen kräftigeren Beinen und seiner weiteren Brust, denn diese Dinge allein sind bei einem Wettlaufe entscheidend. An etwas anders zu denken ist jedenfalls nicht der geringste Grund vorhanden. Ob aber diese körperlichen Vorzüge geeignet waren, den Petrus in den Augen der Leser auszustechen, ist doch sehr zu bezweifeln. Und wie bescheiden ordnet sich Johannes dem Petrus unter, indem er am Grabe wartet, bis dieser nachkommt und zuerst hineingeht! Ist die Geschichte tendenziös gemacht, um den Johannes über Petrus zu erheben, so ist dieser Zug ganz unbegreiflich, weil zweckwidrig. Wird aber dieser Zug mitgeteilt, weil es eben wirklich so geschah, so hat man nicht den geringsten Grund, hinter dem Vorlaufen des Johannes irgend etwas anderes zu suchen, als auch, dass es wirklich so geschah. Und wenn nach Weizs. das Entscheidende ist, dass Johannes vor Petrus am Grabe war und hineinsah, wer hat denn dann nach der Darstellung des Evangelisten die Palme davongetragen? Weder Petrus noch Johannes, sondern Maria Magdalena. Sie war nach V. 1 zuerst am Grabe, vor den beiden Aposteln, sie sah auch zuerst hinein, sonst hätte sie nicht V. 2 sagen können: sie haben den Herrn weggenommen. Durch ihre Vermittlung erst wurden die beiden Apostel veranlasst hinauszugehen und das Grab zu untersuchen. Indessen V. 8 kommt am Ende doch die Überlegenheit des Johannes gegenüber von Petrus noch an den Tag, denn es heisst *ἐπίστευσε*, während Petrus nach Luc. 24, 12 es nur bis zur Verwunderung brachte (Strauss)? Aber Luc. 24, 12 gehört nicht hieher, wo es sich darum handelt, welche Absicht den 4. Evangelisten bei seiner Darstellung leitete und wenn *ἐπίστευσε* gleich in der Einzahl steht, so zeigt doch der nachfolgende Plural *ᾔδεισαν*, wie schon Meyer und andere hervorgehoben haben, dass auch Petrus glaubte. Wenn übrigens je dem nicht so wäre und Johannes allein geglaubt hätte, was wäre damit gewonnen? Es fragt sich hier, was Johannes glaubte. Strauss meint, dass Jesus auferstanden sei. Hierin hat er allerdings nicht nur alle negativen, sondern auch noch eine grosse Anzahl positiver Ausleger auf seiner Seite. Trotzdem ist diese Auslegung falsch und der Sinn kann nur sein, wie Luther, Bengel, Ebrard und andere richtig erklären:

er glaubte das, was Maria V. 2 gesagt hatte, nämlich dass der Leichnam Jesu geraubt sei. Betrachtet man als Gegenstand seines Glaubens die Auferstehung, so ist die Begründung V. 9 so unpassend als möglich. Darum soll er geglaubt haben, weil er die Schrift nicht verstand, während doch sonst im N. T. überall die Auferstehung aus der Schrift bewiesen wird z. B. 1. Kor. 15, 4! Doch man belehrt uns: Weil sie die Schrift nicht verstunden, darum glaubte Johannes erst nachdem er gesehen hatte, im andern Falle hätte er geglaubt ohne zu sehen. Allein wenn Johannes glaubte, weil er gesehen hatte, so glaubte er auch nur das, was er gesehen hatte. Gesehen aber hatte er nicht die Auferstehung, sondern nur das leere Grab, folglich hat er auch nur an dieses und nicht an jene geglaubt. Indessen man wendet uns ein, die Auferstehung habe er freilich nicht gesehen, aber aus den ordentlich zusammengelegten Grabtüchern und dem sorgfältig zusammengelegten Schweisstuche habe er sich überzeugt, dass hier kein Leichenraub vorliege, sondern dass der zum Leben Erwachte sich dess alles ruhig entledigt habe (Weiss L. J. 1. Aufl. 603 und ähnlich 3. Aufl. 566, womit Thoma, Luthardt, Holtzm., Wahle u. a. übereinstimmen). Aber wo steht denn, dass die Grabtücher „ordentlich beiseitegelegt" waren? *Κείμενα* heisst einfach: sie lagen, ob ordentlich oder unordentlich bleibt dabei ganz unentschieden. Das Schweisstuch wird allerdings als *ἐντετελυγμένον* bezeichnet. Aber auch dieses Wort bedeutet keineswegs „sorgfältig zusammengelegt" Ecklein auf Ecklein, wie die Hausfrau verfährt, wenn sie „sammelt im reinlich geglätteten Schrein die schimmernde Wolle den schneeigen Lein," sondern es heisst: zusammengewickelt, zusammengerollt. Dieses Zusammenrollen kann im Nu geschehen, und darum auch von einem Leichenräuber in der grössten Eile besorgt werden. Aber selbst wenn die Tücher wirklich so sorgfältig zusammengelegt gewesen wären, so wäre es mindestens ebenso nahe gelegen, auf Leichenraub als auf Auferstehung zu schliessen. Denn dass der Auferstandene, bevor er das Grab verliess, vorher noch die Geschäfte eines aufräumenden Zimmermädchens besorgt haben sollte, ist wirklich ein seltsamer Gedanke. Jedenfalls hätte „der andere Jünger" aus einem so geringfügigen Umstande wie dem, dass die Tücher zusammengelegt waren, unmöglich auf eine so ungeheure Thatsache, wie die Auferstehung ist, schliessen können, es wäre denn, dass diese Thatsache ihm vorher schon als leicht möglich, ja wahrscheinlich vor Augen geschwebt hätte. Diese Annahme wird aber durch V. 9 ausgeschlossen. Weiss meint zwar, auf Grund der Vorhersagungen Jesu seien die Apostel am leeren Grabe zum Glauben an seine Auferstehung gekommen. Aber wozu würde der Evangelist sagen: sie wussten die Schrift nicht, wenn sie das, was sie aus der Schrift nicht wussten, aus anderer Quelle doch gewusst hätten? Und endlich, wie hätte Maria Magdalena V. 11 noch so trostlos weinen können, wenn Johannes V. 8 zum Glauben an die Auferstehung gekommen wäre und, wie nicht anders anzu-

nehmen ist, diesen Glauben auch ausgesprochen hätte? Dieser Umstand nötigt die Vertreter dieser Erklärung zu den gezwungensten Ausflüchten. M. behauptet, Maria sei hinter den Aposteln zurückgeblieben und diese seien auf einem andern Wege zurückgegangen, so dass Maria sie nicht mehr am Grabe angetroffen habe. Aber kann man den beiden Aposteln eine solche Rücksichtslosigkeit, eine solche Roheit zutrauen, dass sie das in ihren Herzen aufgegangene Freudenlicht in sich verschlossen und ohne sich um die nachfolgende, tief betrübte Maria, der sie doch die erste Kunde von dem Geschehenen verdankten, irgend etwas zu bekümmern, auf einem anderen Wege zurückgingen? M. — W. erkennt an, dass Maria Magdalena gleichzeitig mit den Aposteln am Grabe war und dass ihr Weinen beweise, dass die Apostel ihr nichts von ihrem Glauben sagten. Aber wie ist das denkbar? Wenn irgend einmal, so hätte hier, wess das Herz voll war, der Mund überfliessen müssen. Keil erklärt: Sie waren ihrer Sache selber nicht gewiss. Aber wie kann der Evangelist dann schreiben: ἐπίστευσε? Wahle fragt, warum Maria nicht glaubte, da doch die beiden Apostel glaubten, und antwortet gar tiefsinnig darauf, der Glaube an den Auferstandenen sei eine zarte Pflanze und wolle für jedes Individuum auf eigene Weise vermittelt sein. Aber dass das leicht bewegliche Frauengemüt schwerer zum Glauben gekommen sein sollte, als das Herz der Männer, ist doch äusserst unwahrscheinlich und es ist daher die Traurigkeit der Maria auch schon insofern ein Zeugnis gegen die Auffassung des ἐπίστ. vom Glauben an die Auferstehung, als nicht einzusehen ist, warum das leere Grab nicht schon die Maria zu diesem Glauben brachte, wenn es doch nachher die Apostel dazu brachte, auch nicht einzusehen ist, warum Johannes seinen Glauben nicht sofort wenigstens gegenüber von Petrus aussprach, worüber doch, wenn es geschehen wäre, irgend eine Bemerkung erwartet werden dürfte. Kurzum man kommt bei der Erklärung vom Glauben an die Auferstehung aus den Schwierigkeiten nicht heraus. Und ist denn unsere Erklärung von ἐπίστ. so gar profan, so gar trivial und unannehmbar? Hatte denn die Kunde von dem Verschwinden des Leichnams, welche Maria den Aposteln brachte, so gar nichts Auffallendes an sich, dass der Glaube daran sich von selbst verstand? Doch gewiss nicht. Und warum liefen die beiden Apostel auf die empfangene Nachricht so schnell hinaus? Doch wohl, weil sie sich selber von dem Gehörten überzeugen wollten. Und warum wollten sie sich selber von dem Gehörten überzeugen? Doch wohl, weil es ihnen unglaublich vorkam. Was ist also natürlicher, als ἐπίστ. eben auf das Gehörte zu beziehen. Daher bleiben wir dabei, dass ἐπίστ. nichts anderes bedeutet als: Er glaubte das, was Maria berichtet hatte, nämlich dass der Leichnam Jesu verschwunden sei. Dieser Glaube aber musste auch von Petrus geteilt werden und hätte, selbst wenn das hätte nicht der Fall sein können, ihm jedenfalls keinen Vorzug vor Petrus verliehen.

Auch Kap. 21 kann von einer Bevorzugung oder auch nur Gleichstellung des Johannes mit Petrus keine Rede sein. Dass Johannes den Herrn zuerst erkennt, wird dadurch, dass Petrus zuerst zu Jesu kommt, vollständig aufgewogen. Mit den Worten „weide meine Lämmer“ macht Jesus den Petrus und nicht den Johannes zum Oberhirten, gewiss nicht im römischen Sinne einer spezifischen, von der aller andern Apostel verschiedenen, wohl aber im Sinne einer unter Seinesgleichen hervorragenden Würde. Dass er den Johannes nicht erst wie Petrus um die Liebe fragt (Holtzm. K. 229) ist ohne Bedeutung, da er die fünf anderen Jünger auch nicht darnach fragt. Daraus könnte höchstens Zurücksetzung des Petrus hinter alle anderen Jünger geschlossen werden, aber nicht Emporhebung des Johannes über ihn. Dass Jesus mit Johannes etwas Besonderes vorhat, kann nicht als eine den Vorzug des Petrus aufwiegende Auszeichnung angesehen werden, am wenigsten wenn, wie die meisten Erklärer annehmen, dieses Besondere ihm nur bedingt zugesprochen wird, aber auch sonst nicht, da der Märtyrertod des Petrus ausdrücklich als ein „Preisen Gottes,“ somit als etwas Auszeichnendes dargestellt wird, das Bleiben des Johannes dagegen nicht.

Der einzige Punkt, welcher noch zu besprechen übrig bleibt und auf welchen der ganze Streit sich concentriert, ist der Ausdruck: „Jünger, welchen der Herr lieb hatte.“ Da der Lieblingsjünger jedenfalls unter den drei bevorzugten Jüngern der Synoptiker gesucht werden muss und da er von Petrus unterschieden wird, Jakobus aber nach Acta 12 frühe schon hingerichtet wurde, während dem Lieblingsjünger Joh. 21, 22 jedenfalls ein höheres Alter in Aussicht gestellt wird, so unterliegt es keinem Zweifel, dass damit Johannes gemeint ist. Man hat diese Selbstbezeichnung schon verschieden beurteilt. Frühere wollten darin ein Zeichen der Bescheidenheit erblicken. Dagegen hat schon Bretschn. in dieser Bezeichnung vielmehr Unbescheidenheit erblickt und Weisse fragt, welch anmassende Selbstüberhebung über seine Mitjünger darin liegen würde, wäre diese Bezeichnung wirklich von Johannes selber ausgegangen. Ähnlich sprechen sich die meisten Neueren aus, z. B. Holtzm. E. 455, Eberhardt 35, während Strauss I 629 darin keinen Verstoss gegen die Bescheidenheit fand, sondern diese Selbstbezeichnung nur für gesucht und geziert hielt. Man wird zugeben müssen, dass diese Selbstbezeichnung einer von den wenigen Umständen ist, welche mit einem gewissen Scheine gegen die Echtheit des Evangeliums geltend gemacht werden können. Aber entscheidend ist er nicht und schlägt, beim Lichte betrachtet, sogar in ein Zeugnis für die Echtheit um. Auffallend wäre die Bezeichnung allerdings, wenn der Evangelist sie sich selbst beigelegt hätte. Allein eine Bezeichnung von sich selbst gebrauchen, ist nicht so viel, als sie sich selbst beilegen. Was hindert uns anzunehmen, dass diese Bezeichnung dem Johannes von seinen Mitaposteln beigelegt wurde? Aus den Synoptikern wissen wir, dass die Jünger öfter darüber stritten,

welcher unter ihnen sollte für den Grössten gehalten werden. Wenn also derartige Fragen die Jünger vielfach beschäftigten und wenn Jesus wirklich eine besondere Zuneigung zu Johannes an den Tag legte — und das zu leugnen ist kein Grund vorhanden — ist es dann zu verwundern, dass sie ihn, wohl nicht ohne einen Anflug von Neid, als den Liebling bezeichneten? Und wenn nun dieser Name im Jüngerkreise üblich war, warum hätte ihn dann Johannes nicht auch von sich gebrauchen sollen, da er doch nur den wirklichen Sachverhalt ausdrückte? Diese Bezeichnung, obwohl sie gebräuchlich war, dennoch zu vermeiden, wäre nicht mehr Bescheidenheit, sondern Prüderie gewesen, ähnlich wie wenn Simon sich nicht hätte Petrus nennen wollen, weil Petrus ein Ehrenname war. Man kann dagegen einwenden, dass diese Bezeichnung des Johannes sonst im N. T. nirgends vorkomme. Auf der anderen Seite aber spricht dafür, dass sie nicht erst vom Evangelisten aufgebracht wurde, sondern üblich war, der Umstand, dass der Evangelist nirgends sagt, wer der Lieblingsjünger sei. Schwerlich verschwieg der Verfasser diesen Namen in der Hoffnung, die Leser würden ihn schon aus den Synoptikern und Acta durch Vergleichung und Nachdenken herausfinden, sondern weil er ihn bei den Empfängern seiner Schrift als bekannt voraussetzen durfte. Eben dieses Verschweigen spricht nun auch wieder dafür, dass der Verfasser Johannes selber ist. Denn wäre er ein Freund und Schüler des Apostels gewesen, so hätte er gewiss den Namen, selbst wenn er ihn als seinen ersten Lesern bekannt voraussetzen durfte, doch in majorem Joannis gloriam und zur besseren Empfehlung seines Werkes noch ausdrücklich genannt. Weiss, Keil und andere machen mit Recht darauf aufmerksam, dass diese Art indirekter Selbstbezeichnung in der pseudonymen nachapostolischen Litteratur ohne Beispiel sei, da diese gerade die hohen Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweige und Wahle sagt S. 35: Gewiss hätte er den Namen dieses Lieblingsjüngers genannt, wenn er, der Schriftsteller, dann nicht seinen eigenen Namen hätte nennen müssen. Fasst man alles zusammen, so ist zu sagen: Der Ausdruck „Jünger, welchen der Herr lieb hatte“ ist als Selbstbezeichnung des Verfassers betrachtet weder ein Zeichen besonderer Bescheidenheit, noch massloser Unbescheidenheit, sondern es ist die einzige Form, in welcher der Verfasser das ganz besondere Verhältnis, in welchem er zu Jesu stand, berühren konnte, wenn er es überhaupt berühren wollte, und dass er es berühren wollte, ist ganz natürlich. Der Verfasser verrät also, wenn er Johannes ist, in diesem Ausdrucke allerdings ein gewisses Selbstgefühl, aber kein solches, durch welches die Pflicht christlicher Bescheidenheit verletzt würde, denn diese Pflicht fordert nur, dass man nicht mehr von sich hält, als man ist, nicht dass man weniger von sich hält, und zudem hat der Evangelist schon dadurch, dass er seinen Namen als den des Lieblingsjüngers nicht nennt, genug gethan, um den Vorwurf der Unbescheidenheit nicht zu verdienen.

Von einer kleinlichen Rivalität speziell gegenüber von Petrus vollends ist in dieser Selbstbezeichnung und im ganzen Evangelium überhaupt nichts enthalten.

Schliesslich darf gegen die Behauptung, dass die Rivalität zwischen Petrus und Johannes ein Moment in der Entstehung oder Gestaltung des 4. Ev. bilde, auch noch einiges Allgemeine eingewendet werden. Es ist ja freilich wahr, dass schon in der ersten Christenheit zum teil ein leidiges Parteiwesen sich geltend machte, welches einen Apostel über den andern zu erheben und gegen den andern auszuspielen suchte. Der erste Korintherbrief giebt namentlich in Kap. 1 und 3 davon Zeugnis. Aber so dürfen wir uns die erste Christenheit gewiss nicht vom Parteiwesen beherrscht denken, dass man berechtigt wäre, überall Parteigegensätze zu wittern. Namentlich dem Gegensatze zwischen Petrus und Johannes würde ja jede dogmatische Grundlage fehlen, welche bei den Parteien in Korinth wenigstens teilweise vorhanden gewesen zu sein scheint, da beide Apostel von der Kritik als Repräsentanten des Judenchristentums betrachtet werden. Wenn Pfleid. S. 739 behauptet, das Vorlaufen des Johannes Kap. 20, 4 sei eine Allegorie des Gedankens, dass dem geistigen, johanneischen Christentum Asiens der Vorrang vor dem petrinischen Christentum Roms gebühre, so ist nach den sonstigen Aufstellungen der Kritik nicht einmal ein Grund vorhanden, das johanneische Christentum, d. h. das Christentum des geschichtlichen Johannes, für das geistige, das petrinische für das weniger geistige zu halten. Die Rivalität zwischen Petrus und Johannes wäre, wenn überhaupt vorhanden, eine rein persönliche. Aber wie könnten wir uns die erste Christenheit als von solchen rein persönlichen Eifersüchteleien umgetrieben denken? Wären die ersten Christen solche moralische Jammergestalten gewesen, sie hätten sich in der feindlichen Welt nimmermehr behaupten, sie hätten sie noch viel weniger überwinden können. Schon diese allgemeine Erwägung wird jeden Unbefangenen überzeugen, dass auch von dieser Seite her dem 4. Ev. und seiner johanneischen Abfassung nicht beizukommen ist.

Es könnte sich nun, bevor wir zur Untersuchung nach äusseren Gründen übergehen, noch darum handeln, ob das Evangelium auch vielleicht zum Teil echt, zum Teil unecht sein könnte. Derartige Teilungsversuche sind wiederholt gemacht worden, hauptsächlich von Weisse, Schenkel, Schweizer und anderen. Ansichten, wie die von Weizsäcker und Reuss, wonach das Evangelium von einem Schüler des Apostels auf Grund von Mitteilungen, welche der letztere gemacht habe, verfasst sein soll, sollten übrigens nicht zu den Teilungshypothesen gerechnet werden, da hiebei keine Unterscheidung echter und

unechter Bestandteile möglich ist. Diese Ansichten sind einfach zu denen zu rechnen, welche das Evangelium für unecht erklären und sind im Bisherigen bereits genügend berücksichtigt worden. Aber auch die eigentlichen Teilungshypothesen, welche verschiedene, noch von einander unterscheidbare Bestandteile im Evangelium annehmen, haben sich nie in weiteren Kreisen Anerkennung zu verschaffen vermocht. Strauss verglich einst das 4. Ev. mit dem ungenähten Rocke Christi, über welchen man nur das Loos werfen, den man aber nicht zerteilen könne, und Holtzm. sagt E. 445: Die Versuche, eine deutlich wahrnehmbare Demarkationslinie zu ziehen, seis zwischen früheren und späteren Schichten, seis zwischen echten und unechten, geschichtlichen und ungeschichtlichen Elementen, werden immer scheitern an der soliden und kompakten Einheit, welche das Werk wie in sprachlicher, so auch in sachlicher Beziehung darbietet. Es ist darum nicht nötig, auf diese Teilungsversuche näher einzugehen. Auch der neueste derselben, derjenige von Wendt, hat, soviel uns bekannt ist, so wenig Anklang gefunden, dass eine Besprechung desselben für uns, zumal wir auf äusserste Raumersparnis bedacht sein müssen, nicht erforderlich zu sein scheint. Man vergleiche übrigens darüber Haupt: St.Kr. 1893 S. 217—250, der zwar eine freiere Behandlung der Reden Jesu im 4. Ev. annimmt als wir sie anzuerkennen vermögen, mit dessen Ausführungen wir aber im grossen und ganzen doch einverstanden sind. Auch der Versuch von Dräseke in Holzhausers N. kirchl. Ztschr. 1898, umfangreiche Interpolationen im 4. Ev. nachzuweisen, bedarf noch zu sehr der Bestätigung, als dass wir uns mit ihm hier schon auseinander setzen zu müssen glauben würden.

Zweiter Hauptabschnitt: Untersuchung nach äusseren Zeugnissen.

Kap. 14: **Allgemeines.**

Über die äussere Beglaubigung des 4. Ev. hat das Urteil unter den Gegnern desselben im Laufe der Zeit merkwürdig geschwankt. Während schon Bretschneider dem Evangelium jede äussere Beglaubigung abzusprechen suchte, bekannte dagegen Weisse Ev. Gesch. S. 97, dass nicht in dem Mangel äusserer Beglaubigung, sondern nur in der inneren Beschaffenheit des Ev. Johannis für ihn der Grund seines Zweifels an der Echtheit desselben liege. Die geschichtlichen Zeugnisse seien, das vermöge kein Unbefangener zu leugnen, so beschaffen, dass, wenn es sich um eine Schrift handelte, aus deren Inhalt kein Entscheidungsgrund für ihren Verfasser oder für die Zeit ihrer Abfassung entnommen werden könnte, man einstimmig dieselbe gelten lassen und nicht das mindeste Bedenken gegen sie erheben würde. Trotzdem wird heutzutage den äusseren Zeugnissen von vielen aller Wert abgesprochen und das Evangelium, welches Baur um 170, Keim 110—115, später 130, Schenkel 110—120 entstanden sein liessen, von Volkmar in die Zeit um 160 oder 155, Scholten 140, Weizsäcker in die letzten Jahre des ersten Jahrhunderts, O. Holtzmann 100—125, Jülicher 100 bis höchstens 125, Pfleiderer 135—150, Harnack nicht später als 110 gesetzt, während Holtzm. bezeugt, je früher man das Evangelium ansetze, desto begreiflicher mache man es, aber in die apostolische Zeit reiche man darum doch nicht hinein.

Die Hauptinstanz zu Gunsten der Echtheit des 4. Ev., soweit es sich um äussere Gründe handelt, ist und bleibt immer die allgemeine Anerkennung desselben in der alten Kirche, das so gut wie völlige Fehlen eines Zweifels an seiner johanneischen Abfassung. Euseb rechnet es III, 25 zu den allgemein anerkannten echten Schriften des N. T. Von einem Zweifel, wie er solche bei anderen Schriften erwähnt, weiss er nichts. Aber schon hundert Jahre vor Euseb hat Origenes in seiner Aufzählung der kanonischen Schriften (Euseb VI, 25) das Johannesevangelium als echt angenommen, ohne irgend eines Widerspruchs zu gedenken, wie er solchen beim 2. und 3. Brief des Johannes und beim 2. Petrusbriefe erwähnt, hat auch einen Kommentar über dasselbe geschrieben. Ebenso unbedingt ist die Anerkennung des Evangeliums bei Clemens von Alexandrien. Irenäus betrachtet das Vorhandensein von 4 Evangelien, nämlich der drei Synoptiker und des Johannisevangeliums, schon so sehr als eine

Notwendigkeit, dass er die Vierzahl derselben mit den 4 Weltgegenden, den 4 Winden und 4 Cherubim-Antlitzen vergleicht haer. III 11, 8 (H. III, 11, 11), was darauf hinweist, dass über die Anerkennung der 4 kanonischen Evangelien zu seiner Zeit keine ernsthafte Meinungsverschiedenheit innerhalb der Kirche bestand. Nichtsdestoweniger ist in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt worden, das 4. Ev. habe einen grossen und weitverbreiteten Widerspruch zu überwinden gehabt. Keim weiss B. 41 von starken Anfechtungen zu sagen, unter welchen das 4. Ev. sich seine Stellung neben den anderen Evangelien mühsam errungen habe. Ähnliche Äusserungen finden sich auch bei Holtzmann und Harnack und da selbst Apologeten wie Weiss Einl. 49 und namentlich Zahn I 220 ff. der Ansicht sind, dass es in gut kirchlichen Kreisen Kleinasiens um 160—170 Leute gegeben habe, welche das Johannisevangelium entschieden ablehnten und dass sie mit dieser Ablehnung „in weiten Kreisen tiefen Eindruck machten,“ so erfordert dieser Gegenstand eine sorgfältige Untersuchung.

Schon — je nachdem man datiert, könnte man auch sagen noch — im muratorischen Kanon glauben manche, Spuren des Widerspruchs gegen das 4. Ev. finden zu müssen. Am Eingehendsten hat sich darüber wohl Zahn II S. 32 ff. ausgesprochen, weshalb wir uns ganz an ihn halten, obgleich er mit seinen Ausführungen nicht einmal den doch auf negativer Seite stehenden Harnack zu überzeugen vermocht hat, vrgl. dessen A 69.*** Die Worte lauten Linie 9—34: quarti euangeliorum iohannis ex decipolis (10) cohortantibus condescipulis et episcopis suis (11) dixit conieiunate mihi odie triduo et quid (12) cuique fuerit reuelatum alterutrum (13) nobis ennarremus eadem nocte reue (14) latum andreae ex apostolis ut recognis (15) centibus cuntis iohannis suo nomine (16) cuncta discriberet et ideo licit uaria sin (17) culis euangeliorum libris principia (18) doceantur nihil tamen differt creden (19) tium fidei cum uno ac principali spiritu de (20) clarata sint in omnibus omnia de natiui (21) tate de passione de resurrectione (22) de conuersatione cum decipulis suis (23) ac de gemino eius aduentu (24) primo in humilitate dispectus quod fo (25) it secundum potestate regali .. pre (26) clarum quod foturum est quid ergo (27) mirum si iohannes tam constanter (28) sincula etia in epistulis suis proferam (29) dicens in semeipsu quae uidimus oculis (30) nostris et auribus audiuimus et manus (31) nostrae palpauerunt haec scripsimus nobis (32) sic enim non solum uisurem sed et auditorem (33) sed et scriptore omnium miriabilium domini per ordi (34) nem profetetur.

Gleich in der ersten dieser Zeilen, Lin. 9, findet Zahn ein Zeichen des Widerspruchs gegen das 4. Ev. Er setzt nach decipolis ein Punktum, zieht also iohannis ex decipolis zum Vorhergehenden, ergänzt est und übersetzt: „Das 4. (quarti = quartum) Ev. gehört dem zu den Jüngern gehörigen Johannes“ und behauptet nun, die Selbständigkeit und damit gegebene Nachdrücklichkeit dieser Aussage er-

kläre sich nur aus dem Vorhandensein eines Widerspruchs, welcher die johanneische Abfassung des Evangeliums leugnete. Allein Zahns Konstruktion ist keineswegs die allein mögliche. Man kann auch mit Laurent konstruieren: quarti evangeliorum (scriptor) Johannes ex discipulis . . . dixit. Die Korrektur von Johannis in Johannes ist nicht schwerer als die von quarti in quartum, und wenn scriptor wirklich ergänzt werden muss und „der Johannes des 4. Ev. = der Johannes, welcher das 4. Ev. verfasst hat," zu übersetzen „rein unmöglich" sein sollte, so wird das dadurch aufgewogen, dass man auch bei Zahns Konstruktion nicht ohne Ergänzung auskommt. Denn da bei ihm der folgende Satz kein Subjekt hat, so muss er Is hineinsetzen S. 139. Allein selbst wenn man Zahns Konstruktion für die richtige hält, so ist doch der Schluss, welchen er aus der Selbständigkeit des Satzes zieht, gewagt und unsicher. Es liegt kein Grund vor, in den Worten des Textes mehr als eine Titelangabe zu finden. Diese Titelangabe in einen besonderen Satz zu fassen, konnte der Schreibende dadurch veranlasst sein, dass er im Vorhergehenden den Lucas ausdrücklich als Nichtjünger bezeichnet hatte. Dem gegenüber verlohnte es sich wohl der Mühe, ausdrücklich hervorzuheben, dass das 4. Ev. von einem Jünger verfasst sei. Dass der Fragmentist, wenn er das hätte ausdrücken wollen, hätte schreiben müssen: „Der Johannes, welcher das 4. Ev. geschrieben hat, gehörte zu den Jüngern," wird von Zahn mit Unrecht eingewendet. Denn einmal könnte man in der That ganz gut so übersetzen: „Der Johannes des 4. Ev." oder mit Ergänzung von scriptor: „Johannes, der Schreiber des 4. Ev., war aus den Jüngern." Sodann ist die Einwendung auch bei Zahns eigener Übersetzung nicht durchschlagend, denn der Evangelist will eben nicht nur sagen, dass der Verfasser des 4. Ev. ein Jünger war, sondern auch und zwar in erster Linie den Titel des Ev. angeben, jedoch so, dass dadurch zugleich die Eigenschaft des Verfassers als Jüngers hervorgehoben wird, wie er beim 3. Ev. auch den Titel angiebt, obgleich er dadurch genötigt ist, den Namen des Lucas unmittelbar hintereinander zweimal zu nennen.*) Dass der Fragmentist aus der Titelangabe einen besonderen Satz macht, kann auch noch darin seinen Grund haben, dass die Titelangabe beim 4. Ev. sich nicht so leicht mit dem, was er über die Entstehung desselben sagen wollte, zusammenfassen liess, wie beim 3. Ev. Und endlich, wenn der Verfasser einen ihm bekannten Widerspruch gegen das 4. Ev. hätte abweisen wollen, so würde er sich doch wohl deutlicher und nicht so versteckt ausgedrückt haben, man vergleiche, wie deutlich er sich Linie 71—73 ausdrückt, wo er den Widerspruch gegen die Apokalypse des Petrus erwähnt (siehe oben S. 30.)

Weiter soll nach Zahn die L. 10 ff. folgende Erzählung darthun, dass dieser Mann nicht durch eigenen Entschluss, auch nicht durch

*) Die Worte lauten: tertio euangelii librum secundo lucan lucas . . . . . conscribset.

die Bitten seiner Genossen, sondern durch göttliche Offenbarung zur Abfassung des 4. Ev. ermächtigt worden sei und ferner, dass seine schriftliche Arbeit zwar von seinen Mitjüngern geprüft, aber doch vollständig von ihm niedergeschrieben worden sei, so dass jene Prüfung durch die übrigen Jünger und Apostel dem Evangelium nicht den Charakter einer eigensten Schrift des Johannes raube, sondern ihr den denkbar höchsten Grad der Glaubwürdigkeit verleihe. Dies alles wäre nach Zahn unverständlich, wenn dem Verfasser nicht das Urteil zu Ohren gekommen wäre, das 4. Ev. sei nicht von Johannes geschrieben und sei kein glaubwürdiges Buch. Aber da ist doch wieder erstaunlich viel in den Text hineingelegt. Diese Erzählung begreift sich ganz gut als eine legendenhafte Darstellung der Entstehung des 4. Ev., die gar keinen weiteren Zweck hat als den, die menschliche Neugier zu befriedigen. Derartige Legenden waren ja auch über die anderen Evangelien im Umlauf, man vergleiche was Euseb. II, 15 über die Entstehung des Ev. Marci zu berichten weiss. So wenig m. W. jemand aus diesem Berichte Zeichen der Bestreitung des Ev. Marci und seiner kirchlichen Geltung herausgelesen hat, so wenig braucht man in den Worten des muratorischen Kanons eine Rechtfertigung des 4. Ev. gegen vorhandenen Widerspruch zu finden. Dies um so weniger, als diejenigen, welche das 4. Ev. verwarfen, es nicht darum verwarfen, weil die anderen Apostel dabei mitgewirkt haben sollten, sondern aus ganz anderen Gründen.

L. 16—26 findet Zahn nach Hilg. Vorgang Zw. Th. 1881, 142 f. einen weiteren Beweis der Anfechtung des 4. Ev. Es ist hier von einer gewissen Disharmonie der Evangelien hinsichtlich ihrer Anfänge die Rede und wird dieselbe für bedeutungslos erklärt. Daraus schliesst Zahn, dass in der jüngsten Vergangenheit die Verschiedenheit des 4. Ev. von den Synoptikern in Beziehung auf den Anfang seiner Erzählung einen Hauptgrund zur Verwerfung des 4. Ev. habe hergeben müssen. Aber auch dieser Schluss ist unsicher. Wenn ein Schriftsteller sich selbst oder einen andern gegen einen Vorwurf verteidigt, so muss das seinen Grund nicht darin haben, dass dieser Vorwurf wirklich gemacht wurde, sondern es kann seinen Grund auch nur darin haben, dass diesser Einwurf möglicherweise gemacht werden könnte. Aber selbst wenn der Fragmentist wirklich gemachte Vorwürfe, nicht nur mögliche, im Auge haben sollte, müssen dieselben nicht notwendig von Feinden des 4. Ev. ausgegangen sein. An der Verschiedenheit des Anfangs der Evangelien konnten auch solche sich stossen, denen es trotzdem nicht in den Sinn kam, weder das 4. Ev., noch die Synoptiker zu verwerfen. Dazu kommt, dass die Verschiedenheit der Evangelien die Glaubwürdigkeit der Synoptiker ebenso zu bedrohen scheint, wie die des Johannes, folglich kein Grund vorliegt, gerade eine Verteidigung des 4. Ev. in den Worten zu finden. Zahn sagt freilich (S. 46): „Johannes hat infolge göttlicher Weisung sein Ev. geschrieben und die Mitjünger desselben

haben es geprüft und bestätigt. Daraus folgt, dass zwischen diesem Evangelium und den drei älteren, deren Glaubwürdigkeit vorausgesetzt, eine wesentliche Differenz nicht bestehen kann, dass also auch das 4. Ev. vollen Glauben verdient. Schon hieraus ergiebt sich, dass L. 16—26 trotz der formell allgemeinen Fassung eine speziell apologetische Beziehung auf das 4. Ev. hat.“ Aber wie konnte der Fragmentist die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien als eine so unbedingt feststehende voraussetzen, dass er das vierte ihnen gegenüber in Schutz nehmen zu müssen glaubte, da er doch von einem derselben, Lucas, selber sagt, dass er den Herrn nicht gesehen habe? Auch die weitere Bemerkung Zahns, dass diese Erörterung über die Harmonie der Evangelien durch et ideo eng mit der Erzählung über die Entstehung des 4. Ev. und durch ergo L. 26 mit der Aussage über Johannes als Briefverfasser und indirekt auch über ihn als Evangelisten verbunden wie ein Bestandteil der Auslassungen über die schriftstellerische Thätigkeit des Johannes erscheine, ist meines Erachtens nicht zutreffend. Warum soll et ideo nur auf das unmittelbar Vorhergehende, und nicht auf alles Vorhergehende, auf alles bisher über die Evangelien Gesagte sich beziehen? Da in dem mit et ideo beginnenden Satze von allen Evangelien die Rede ist, scheint mir diese Beziehung die einzig natürliche zu sein. Was aber die Worte: quid ergo mirum L. 26 betrifft, so können sie dem Vorhergehenden unmöglich die Bedeutung einer Auslassung über die alleinige schriftstellerische Thätigkeit des Johannes aufzwingen, da nun einmal in diesem Satze klar und deutlich von allen Evangelien die Rede ist. Der Ausdruck credentium fidei soll nach Zahn darauf hinweisen, dass Halbglaubige und Irrglaubige an der Abweichung zwischen dem 4. Ev. und den übrigen Anstoss nahmen und sich dadurch zu Schmähungen gegen Ersteres hinreissen liessen. Aber der Gegensatz zu Halb- und Irrgläubigen wäre nicht credentes sondern vere credentes. Den Gegensatz zu credentes bilden non credentes oder infideles. Die Unglaubigen aber verwarfen nicht nur das vierte, sondern alle Evangelien, wie überhaupt nicht einzusehen ist, warum die Differenz zwischen den Evangelien nur zur Schmähung des vierten und nicht aller Evangelien Anlass gegeben haben sollte. Eine Verteidigung gerade des 4. Ev. in den Texteswörten zu finden ist also wieder kein Grund vorhanden. Endlich soll die Frage quid ergo mirum als Gegensatz eine Ansicht herausfordern, wonach eben dieses Verfahren in den johanneischen Briefen sonderbar sein soll. Der Verfasser trete einer Kritik entgegen, welche an 1. Johs. 1, 1—4 Anstoss nahm und die Worte dieses zuversichtlichen Zeugnisses bestritt, indem sie annahm, dass der Briefschreiber durch die forcierte Ausdrucksweise sein böses Gewissen verrate. Hiebei beruft sich Zahn auf die ähnliche Beanstandung der Hervorhebung der eigenen Person des Apokalyptikers bei Dionys von Alexandrien Euseb VII, 25, 8—11. Allein da wird wieder viel

zu viel in die Worte hineingelegt. Quid mirum ist eine einfache Übergangsformel, in welcher höchstens liegt, dass man sich wundern könnte, nicht aber notwendig, dass jemand sich wirklich gewundert habe. In den Worten 1. Joh. 1, 1—4 Zeichen bösen Gewissens zu finden, das setzt zudem eine solche schwarzgallige Hyperkritik voraus wie sie bei den Christen des 2. Jahrhunderts gewiss nicht zu finden war. Und auf die Stelle Eusebs hätte sich Zahn nicht berufen sollen. Denn Dionys von Alex. stiess sich nur darum an der Nennung des Namens Johannes in der Offenbarung, weil der Apostel Johannes in seinen anderen Schriften seinen Namen nicht nennt. Die Nennung an und für sich zu beanstanden, darin eine ungebührliche Hervorhebung der eigenen Person zu finden, kam ihm nicht in den Sinn.

Auf Grund des Vorstehenden glauben wir aussprechen zu dürfen, dass im muratorischen Kanon irgendwelche gesicherte Spuren von Widerspruch gegen das 4. Ev. nicht nachzuweisen sind. Dies um so weniger, als ein so verdorbener, der Verbesserung und Ergänzung bedürftiger und darum vieldeutiger Text, wie der des muratorischen Fragments, überhaupt keine geeignete Grundlage für so weitgehende Schlüsse bildet, wie Zahn sie zieht, zumal er ohne Zweifel nicht einmal Originaltext, sondern Übersetzung aus dem Griechischen ist, so dass man nie weiss, wie weit er mit dem Original genau übereinstimmt.

Trotzdem ist allerdings nicht zu bestreiten, dass ein gewisser Widerspruch gegen das 4. Ev. im 2. Jahrhundert vorhanden war. Der erste Schriftsteller, welcher uns darüber Nachricht giebt, ist Irenäus. Er schreibt haer III, 11, 9 (H III, 11, 12): Alii vero ut donum spiritus sancti frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum dominus promisit, infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent . . . . Per haec igitur omnia peccantes in spiritum dei in irremisibile incidunt peccatum. Die meisten Erklärer sind übrigens darin einverstanden, dass diese Stelle verderbt ist und dass statt pseudoprophetae pseudoprophetas gelesen werden muss, wobei einige noch weiter gehen und auch noch statt volunt nolunt lesen. Weiter erfahren wir aus Euseb III, 28, 2, dass der Römer Cajus in einer Disputation mit dem Montanisten Proklus die Behauptung aufstellte, die Offenbarung sei nicht von Johannes, sondern von Cerinth verfasst. Dazu kommt, dass ein Zeitgenosse von Cajus, der Presbyter Hippolyt, ein Schüler des Irenäus, eine Schrift verfasste, von welcher übrigens nur der Titel *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* auf uns gekommen ist, die aber für eine Apologie des Evangeliums und der Apokalypse gehalten wird, und dazu noch eine besondere Schrift gegen Cajus. Ausserdem muss Hippolyt auch

in seiner Schrift über die 32 Ketzereien*) sich mit diesen Leuten beschäftigt haben. Bestimmtes erfahren wir aber erst wieder durch den etwa 200 Jahre nach Irenäus lebenden Philastrius, Bischof von Brescia, † 387 haer 60 und seinen etwas jüngeren Zeitgenossen Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern, † 403 haer 51, welch letzterer ihnen den Namen „Aloger“ gegeben hat, mit welchem sie heutzutage allgemein bezeichnet werden. Denn dass die Aloger des Epiphanius mit den von Irenäus geschilderten Leuten identisch sind, darüber ist kaum ein Zweifel möglich, obgleich allerdings Irenäus sie nur als Gegner des hl. Geistes, Epiphanius als Gegner der Logoslehre schildert, und darüber sind nicht nur Bleek, Mangold, Ebrard, Luthardt, Zahn einig, sondern auch Holtzm. E. 469 und Harnack A 62 halten das wenigstens für sehr wahrscheinlich, während Hilg. ZwTh. 1889 S. 337 ff. die Identität bestreitet. Man vergleiche darüber Zahn I, 225 ff. Die Hauptstelle bei Epiphanius haer 51, 3 lautet: *καὶ οὕτως, ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τουτέστιν Ἀλόγων, εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον Ἄλογοι κληθήσονται. ἀλλότριοι τοίνυν παντάπασιν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας ἀρνοῦνται τὸ καθαρὸν τοῦ κηρύγματος, καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν — λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου ἀλλὰ Κηρίνθου.* Übrigens existierte die Partei zur Zeit des Philastrius und Epiphanius aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr, jedenfalls hatten diese Männer keine auf eigene Anschauung gegründete Kenntnis von derselben (siehe unten), vielmehr hat Zahn es im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht, dass alles, was sie über die Partei mitteilen, aus Hippolyt abgeschrieben ist, der sich seinerseits wieder an seinen Lehrer Irenäus stark anlehnt, eine Auffassung, mit welcher auch Harnack A 62 ff., B 377 einverstanden ist. Wenn in der oben angeführten Stelle und sonst von Epiphanius fast durchweg im Präsens geredet wird, dem übrigens doch auch einige wenige Präterita gegenüberstehen, so erklärt sich das nach Zahn als „das Präsens der wissenschaftlichen Betrachtung“ oder daraus, dass in der von Epiphanius benützten Quelle das Präsens stand oder vielleicht auch daraus, dass Epiphanius sich im Ungewissen darüber befand, ob es zu seiner Zeit noch Leute dieser Art gab oder nicht.

Für uns kommen in Betreff der Aloger nun 3 Fragen in Betracht, 1) ob sie gut kirchliche Leute oder ob sie Häretiker waren, 2) ob sie einen namhaften Anhang hatten und grossen Einfluss ausübten oder ob sie nur eine unbedeutende und schnell vorübergehende Erscheinung waren und 3) ob ihr Widerspruch gegen das 4. Ev. demnach geeignet ist, erntshafte Zweifel an der johanneischen Herkunft desselben zu erwecken oder nicht.

*) Zu unterscheiden von den „Philosophumena“ oder der Schrift „gegen alle Ketzereien“, welche heutzutage ebenfalls dem Hippolyt zugeschrieben wird.

Was den ersten dieser Punkte betrifft, so gehen Zahn und Harnack, so bitter auch jener von diesem bekämpft wird, im Grunde genommen doch vollkommen Hand in Hand miteinander. Beide betonen wiederholt, dass man es hier nicht mit ausserhalb der Kirche stehenden Häretikern, sondern mit gut kirchlichen Leuten zu thun habe vrgl. Zahn I, 220. 244. 245 u. s. w., Harnack A 68. 70. B 670 (ebenso Weiss E. 49). Aber freilich sind die Wege, auf welchen sie zu diesem Ergebnis kommen, bei beiden gänzlich verschieden. Zahn behauptet, die Aloger hätten das Evangelium nur im antimontanistischen Interesse verworfen, weil die Montanisten sich auf die darin enthaltene Verheissung des Paraklets beriefen. Harnack behauptet, sie hätten es hauptsächlich wegen seiner Logoslehre zurückgewiesen. Sie seien scharfe Gegner des Gnosticismus gewesen und hätten das Evangelium um seiner Logoslehre willen für gnostisch gehalten. Nach Zahn wären die Aloger Ketzer gewesen, wenn sie die Logoslehre verworfen hätten, nach Harnack verwarfen sie die Logoslehre und waren doch keine Ketzer, weil die Logoslehre damals noch gar nicht Kirchenlehre war. In dieser Streitfrage glauben wir uns zunächst auf Harnacks Seite stellen zu müssen. Allerdings schreibt Epiphanius haer 51, 4 über die Aloger: *δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα πιστεύειν ἡμῖν* und wenige Zeilen nachher: *καὶ δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας**), Stellen, welche Harnacks gehässiger Polemik Zügel anzulegen geeignet wären, welche er aber, soviel ich sehe, gänzlich unbeachtet gelassen hat. Denn es ist klar, dass Epiphanius das nicht sagen durfte, wenn die Aloger die Logoslehre verwarfen. Auf der anderen Seite lauten aber die Äusserungen des Epiphanius über die Verwerfung des Logos durch die Aloger in der oben angeführten und anderen Stellen so bestimmt, es passen die Worte „sie sind der Predigt der Wahrheit entfremdet“ zu dem Zeugnis der Rechtgläubigkeit so schlecht, auch ist Zahns Erklärung I, 250, Epiphanius nenne die Leute Aloger, nicht weil sie den Logos, sondern weil sie das Logosevangelium verwarfen, so prekär, dass man doch als das Wahrscheinlichste annehmen muss, die Aloger haben wirklich die Logoslehre verworfen, wofern man es nicht vorzieht, den Angaben des Epiphanius als sich selbst widersprechend allen Glauben zu versagen. Aber eine andere Frage ist nun die, ob diese Leute wirklich noch innerhalb der Kirche standen oder nicht. In Anbetracht der Rolle, welche die Logoslehre bei allen bedeutenderen Kirchenlehrern jener Zeit von Justin bis Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian spielt, muss man das ernstlich bezweifeln. Ich kann mich auch nicht erinnern, hiefür bei Harnack irgend einen Beweis gelesen zu haben. Er setzt den kirchlichen Charakter der Aloger einfach als anerkannt voraus. Nur in B 670 findet sich etwas, was einem Beweise ähnlich sieht: „Konnten nichtmontanistische und nichtgnostische also

*) Dieses zweimalige *δοκοῦσι* zeigt, dass Epiphanius keine auf eigener Anschauung beruhende Kenntnis dieser Partei hatte (s. oben).

vulgäre Christen u. s. w.“ Allein wenn die Aloger nicht Montanisten und nicht Gnostiker waren, müssen sie dann „vulgäre“, d. h. rechtgläubige Christen gewesen sein? Dies würde nur dann folgen, wenn es ausser Montanisten und Gnostikern in jener Zeit keine Häretiker mehr gegeben hätte, noch hätte geben können, was doch unrichtig ist. Aber auch Zahn kann für den kirchlichen Charakter der Aloger keinen stichhaltigen Beweis anführen, denn sein Hauptgrund, dass sie die Logoslehre nicht verwarfen und dass Epiphanius sie für rechtgläubig erklärt, hat sich uns schon als unstichhaltig erwiesen. Dagegen spricht für den unkirchlichen Charakter der Leute vor allem das Urteil des Irenäus. Er bezeichnet sie freilich nicht ausdrücklich als Ketzer, wirft ihnen auch ausser der Leugnung des Geistes und seiner Gaben und der Missachtung des 4. Evangeliums keine weitere Irrlehre vor, wozu er auch gar keine Veranlassung hatte. Allein wenn er sie als infelices bezeichnet, wenn er sagt, sie begehen die Sünde wider den h. Geist, welche nicht vergeben werden könne, wenn er sie mit denen vergleicht, welche um der in der Kirche vorhandenen Heuchler willen sich von der Gemeinschaft der Brüder absondern, so muss man in der That fragen, wie da über den häretischen Charakter der Leute noch ein Zweifel soll übrig bleiben können. Und wenn man den Ketzernamen bei ihm vermisst, so findet man ihn ja bei seinem Schüler Hippolyt, welcher die Aloger unter den 32 Ketzereien aufführt. Ist nun auch zuzugeben, dass bei dem streitsüchtigen, zur Verketzerung anderer geneigten Charakter Hippolyts sein Urteil möglicherweise zu hart sein könnte, so fällt dagegen bei dem milden, der Verketzerung anderer abgeneigten Charakter des Irenäus, welchen er im Osterstreite bewiesen hat, das ungünstige Urteil des letzteren um so schwerer ins Gewicht. Dass es mit dem kirchlichen Charakter der Aloger denn doch nicht zum besten bestellt war, das verraten Zahn und Harnack zuletzt selber wieder. Zahn lässt I, 220, wo er sagt, dass die Aloger „innerhalb der katholischen Kirche standen,“ ein bedenkliches „noch“ mit einfliessen, wonach sie also jedenfalls zunächst an der Thüre standen. Und Harnack schreibt auf der gleichen Seite A 70, wo er die Aloger rundweg „kirchliche Männer“ nennt: „Die unter allen Umständen höchst auffallende Beobachtung, wie zahm*) Hippolyt bei der Bekämpfung dieser Aloger verfahren ist, lässt sich noch am leichtesten so erklären, dass er darum wusste, dass dieselben in dem brennenden Kampfe mit dem Gnosticismus und Montanismus um ihrer guten Dienste willen zeitweilig in den Gemeinden geduldet worden sind.“ Ob Leute, die das Kind mit dem Bade

*) Harnack scheint seine eigenen Begriffe von Zahmheit zu haben. Ich habe davon bei Hippolyt nichts wahrnehmen können. Denn Epiphanius, durch welchen auch nach Harnacks Überzeugung Hippolyt redet, spricht sich äusserst gehässig über die Aloger aus, vergleicht sie zuletzt mit einem giftigen Gewürme, das man zertreten müsse, und in den von Gwynn ans Licht gezogenen Fragmenten von Hippol. Schrift gegen Cajus wird Cajus, der doch nur die Apokalypse, nicht das Evangelium verwarf, geradezu ein Ketzer genannt.

ausschütteten und um des Missbrauchs der Lehre vom Geiste willen diesen selbst und das 4. Ev. verwarfen, als wertvolle Bundesgenossen im Kampfe gegen den Montanismus angesehen werden konnten, darf mit Recht bezweifelt werden. Wie dem auch sein mag, wenn sie nur „zeitweilig in den Gemeinden geduldet wurden," so gehörten sie eigentlich und von Rechtswegen nicht herein und damit ist über ihren kirchlichen Charakter das Urteil gesprochen.

Wie steht es nun aber mit der Bedeutung, welche diese Partei hatte, mit ihrer Ausbreitung, Dauer und mit dem Einfluss, welchen sie ausübte. Nach Zahns schon oben aus I, 221 angeführtem Urteil machten sie in weiten Kreisen tiefen Eindruck und fanden wenigstens für einen Teil ihrer Forderung nicht unbedeutende Bundesgenossen. Dieser „Teil ihrer Forderungen" ist die Verwerfung der Apokalypse durch Cajus von Rom und Dionys von Alexandrien, die uns hier nicht berührt. Harnack aber redet A 62 sogar von einem „ungeheueren Erfolge" der Alogersekte.*) Aber womit beweist man diese Behauptung? Harnack führt 4 Momente an, aus welchen dieser ungeheuere Erfolg zu erkennen sein soll: 1) Dass man in Lyon von den Alogern Notiz genommen habe. Aber dieses Moment ist von sehr geringer Bedeutung, da Irenäus in Lyon selbst Kleinasiate war und mit Kleinasien in fortwährender Verbindung stand, man vergleiche den ohne Zweifel von Irenäus verfassten, an die kleinasiatischen Gemeinden gerichteten Bericht über die Christenverfolgung zu Lyon im Jahre 177 Euseb V, 1. 2) Dass in Rom ein dürres Kanonverzeichnis (der muratorische Kanon) sie berücksichtige. Aber das glaubt ja Harnack nach S. 69*** selber nicht. 3) Dass Hippolyt sich mindestens in 2 verschiedenen Schriften mit ihnen befasse. Das ist richtig, wird aber dadurch reichlich aufgewogen, dass derselbe Schriftsteller in seinem späteren Werke, den Philosophumena sive refutatio omnium haer. nichts mehr von ihnen sagt, ebensowenig die gleichzeitig oder unmittelbar nach Hippolyt schreibenden Kirchenväter Clemens und Origenes, ein deutliches Zeichen, dass die Partei eine ganz vorübergehende Erscheinung war. 4) Dass wiederum zu Rom ein kirchlicher Schriftsteller, Cajus, wenigstens die Hälfte ihrer Thesen anerkannt und dem Cerinth die Apokalypse beigelegt habe. Aber das glaubt ja wieder Harnack selber nicht, jedenfalls nicht ganz, denn S. 69 schreibt er: „Doch hat er (Cajus) das Buch (die Apok.) höchst wahrscheinlich nicht für cerinthisch erklärt." Aber wenn auch Cajus die Apokalypse dem Cerinth beigelegt haben und wenn er hiebei von den Alogern beeinflusst gewesen sein sollte, in seiner Abneigung gegen das Buch ist er gewiss unabhängig von ihnen, und wenn die Aloger mit ihrer Verwerfung der Apokalypse einigen Erfolg gehabt haben sollten, so folgt

---

*) Man kann hier allerdings zweifeln, ob Harnack seine eigene Meinung aussprechen will oder diejenige von Zahn. Mir scheint es, dass er zwar Zahns Meinung ausspricht, aber in dem Sinn, dass er damit einverstanden ist.

daraus doch nicht, dass sie mit der Verwerfung des Evangeliums auch einen solchen hatten.

Wir können also nicht zugeben, dass es Zahn und Harnack gelungen ist, für die grosse Bedeutung und den Einfluss der Aloger, wenigstens sofern sie Gegner des 4. Ev. sind, irgendwelche stichhaltige Gründe geltend zu machen. Dagegen ist schon oben hervorgehoben worden, dass nicht nur Euseb, sondern auch Origenes und Clemens von Alexandrien von diesem Widerspruche der Aloger gänzlich schweigen, was um so mehr ins Gewicht fällt, je vertrauter diese Männer mit dem kirchlichen Altertum waren und je näher namentlich die beiden letzten der Zeit standen, in welche der Widerspruch der Aloger fällt. Dazu kommt, dass Epiphanius, um von diesen Leuten Nachricht zu geben, bis auf Hippolyt zurückgehen musste, dass also kein späterer Schriftsteller mehr von ihnen Notiz genommen zu haben scheint und dass derselbe Epiphanius sie haer 51, 1 und dann wieder 35 am Schluss mit einem schwachen Insekte vergleicht (*ὀλίγον τῇ δυνάμει*). Dazu kommt, worauf namentlich Zahn aufmerksam macht, dass wir von diesen Alogern durchaus keinen Namen erfahren, weder den Personnamen eines einzelnen von ihnen, noch einen Sektennamen. Erst nach 200 Jahren hat Epiphanius ihnen den Namen Aloger gegeben. Das weist darauf hin, dass diese Leute es nicht wagten, mit ihrem Namen für ihre Sache einzustehen. Wenn sie also mit ihrer Opposition nicht ganz unbeachtet blieben, so wird das seinen Grund schwerlich darin gehabt haben, dass man geneigt war, in weiteren Kreisen ihnen zuzustimmen, sondern vielmehr darin, dass ihr Beginnen als dem Zeitbewusstsein gänzlich zuwiderlaufend grossen Anstoss erregte.

Auf welch' schwachen Füssen die Behauptung von dem grossen Erfolge der Aloger steht, davon geben schliesslich Zahn und Harnack selber wieder Zeugnis. Derselbe Zahn, welcher I, 221 von dem „tiefen Eindruck“ redet, welchen ihr Widerspruch in „weiteren Kreisen“ gemacht habe, schreibt S. 262: „Die Partei der Aloger verschwand, nachdem sie eben erst aufgetaucht war. Sie hat weder eine neue Kirche des synoptischen Evangeliums gestiftet, noch einen Bruchteil der alten Kirche zu sich herübergezogen.“ Und derselbe Harnack, welcher A 62 von dem „ungeheuren Erfolge“ der Aloger schreibt, sagt B. 695: „Der Angriff (der Aloger auf das 4. Ev.) hat sich nicht verbreitet, er wurde schnell niedergeschlagen.“ Sätze dieser Art miteinander zu vereinigen muss ich mich unfähig bekennen. Mir scheint es sich mit der Bedeutung der Aloger ebenso zu verhalten, wie mit ihrer kirchlichen Stellung und ich bleibe dabei, dass ihr Angriff auf das 4. Ev. ein ganz vereinzelter, dem allgemeinen Zeitbewusstsein zuwiderlaufender und verfehlter war, dem keinerlei ernsthafte Beachtung zukommt.

Dies um so mehr, als endlich, selbst wenn die Aloger mit ihrem Widerspruche mehr Anklang gefunden hätten, derselbe doch nicht

geeignet wäre, ernsthafte Zweifel an der johanneischen Herkunft des 4. Ev. zu erregen. Denn ihr Widerspruch stützte sich nicht auf eine von der sonst angenommenen abweichende geschichtliche Überlieferung über den Ursprung des 4. Ev., sondern er stützte sich lediglich auf innere Gründe, auf die Abweichungen oder Widersprüche, welche sie zwischen diesem Evangelium und den Synoptikern wahrgenommen hatten oder wahrgenommen zu haben glaubten, welche inneren Gründe erst noch nicht die eigentlich massgebenden waren, sondern nur ihrer Abneigung gegen die im Ev. enthaltenen Lehren vom Logos und vom Paraklet zur Rechtfertigung dienten. Man hat auch mit Recht schon darauf hingewiesen, dass die Aloger, indem sie das Ev. dem Cerinth, dem Zeitgenossen des Johannes zusprachen, selber für sein hohes Alter unwillkürlich Zeugnis ablegten. Wenn Harnack A. 64* gegen Zahn, welcher diesen Grund auch geltend macht, in seiner bekannten Weise sagt: „Das heisst doch wirklich Feigen von den Dornen und Trauben von den Disteln sammeln! Die Aloger haben also wohl lediglich deshalb den Cerinth als Verfasser der johanneischen Schriften genannt, um ja auszudrücken, dass dieselben zur Zeit des Johannes geschrieben seien,“ so ist das eine unredliche Entstellung von Zahns Meinung. Denn Zahn will natürlich nur sagen: Dass die Aloger diese Schriften dem Cerinth zuschrieben, beweist, wie sehr das hohe Alter derselben im Zeitbewusstsein feststand. Wenn sodann Harnack weiter fortfährt: „abgesehen von dem Unsinn dieser Behauptung (der aber ausschliesslich auf Harnacks eigene Rechnung kommt) kann Cerinth natürlich ein jugendlicher Zeitgenosse des Johannes, wie Polykarp gewesen sein“, so ist das keineswegs „natürlich.“ Wenn, wie Irenäus berichtet, Johannes, als er in einem öffentlichen Bade mit Cerinth zusammentraf, dasselbe um seinetwillen sogleich wieder unverrichteter Dinge verliess, so muss Cerinth damals schon als Häretiker bekannt, also nicht mehr ganz jung gewesen sein, denn Schulknaben oder unreife Jünglinge pflegen in der Regel noch nicht als Sektenstifter in Ansehen zu stehen, auch wird Johannes schwerlich in seinem höchsten Alter noch ins Bad gegangen sein. Cerinth kann also nicht um so viel jünger gewesen sein als Johannes, wie Polykarp, man vergleiche was wir später über das Alter des letzteren zu sagen haben werden.

Wir haben somit keinen Grund, was wir oben von der allgemeinen Anerkennung des 4. Ev. gesagt haben, zurückzunehmen oder wesentlich einzuschränken. Über die Bedeutung dieser Thatsache werden wir uns an einer späteren Stelle noch weiter aussprechen.

Kap. 15. **Zeugnisse für das Vorhandensein des vierten Evangeliums von Theophil von Antiochien an bis auf die apostolischen Väter ausschliesslich.**

Indem wir uns die wichtigsten Zeugnisse für das Vorhandensein des 4. Ev. in der alten Kirche zu vergegenwärtigen suchen, halten

wir es für zweckmässig, von den verhältnismässig jüngsten auszugehen und rückwärts schreitend zu sehen, wie weit die Spuren seines Daseins sich zurückverfolgen lassen.

Als den ersten, welcher das Ev. Johannis ausdrücklich mit Nennung seines Namens anführt, betrachtet man gewöhnlich den antiochenischen Bischof Theophilus, dessen Blütezeit in die Jahre 168—181 gesetzt wird und welcher in seinem Briefe ad Autolycum 2, 22 schreibt: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἁγίαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννες λέγει ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.* Neuerdings sucht man die genannte Schrift noch etwas weiter herabzudrücken. Holtzmann und selbst Zahn I, 29 setzen sie zwischen 180 und 185, Harnack meint, man könne mit der Abfassung bis nahe an 190 heruntergehen. In diesem Falle würde es sich fragen, ob nicht Irenäus der erste ist, welcher das Ev. ausdrücklich nennt, da sein Werk über die Häresen, von welchem schon oben die Stelle III, 11 berührt wurde, nach Harnack zwischen 181 und 189 verfasst ist. Aber noch ein anderes schriftliches Denkmal, der muratorische Kanon, kann in Betracht kommen, wenn es sich fragt, von wem wir das erste ausdrückliche Zeugnis für das Vorhandensein des 4. Ev. haben. Man setzt die Abfassung dieses Schriftstücks zwar gegenwärtig meist an den Anfang des dritten oder wenigstens in die letzten Jahre des zweiten Jahrhunderts. Kofmann will sogar in die Zeit zwischen Eucherius uud Gelasius, d. h. in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts heruntergehen! Allein da der Kanon vom Episkopate des Pius 140—55 mit nuperrime temporibus nostris redet, so ist Grund vorhanden, ihn für älter zu halten und ich möchte wegen nuperrime (Superlativ, nicht nuper, wie Holtzm. E. 125 daraus macht) nicht unter 175 herabsteigen, da die z. B. auch von Zahn geltend gemachten Gründe für die spätere Abfassung mir nicht zwingend zu sein scheinen.

Alle älteren Zeugnisse sind indirekter Art d. h. von der Art, dass das Vorhandensein des Evangeliums aus ihnen nur geschlossen werden kann. Hierher gehört eine Stelle in dem Berichte der Gemeinde zu Lugdunum über die im Jahre 177 über die dortigen Christen ergangene Verfolgung bei Euseb V, 1, 15. In diesem Berichte, welcher jedenfalls unmittelbar nach der Verfolgung abgefasst ist, heisst es: *ἐπληροῦτο τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ,* fast wortgetreue Anführung von Joh. 16, 2. Weiter gehört hieher die Stelle in der Passahchronik I S. 13 f., in welcher Apolinaris, Bischof von Hierapolis schreibt: *καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν. ὅτε ἀσύμφωνός τε τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Es handelt sich hier um den Streit, welcher ums Jahr 170 in Kleinasien über das Osterfest geführt wurde, und zwar um die Frage, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gestorben sei. Wenn nun Apolinaris denen,

welche den 15. für den Todestag hielten und sich dafür auf das Ev. Matthäi beriefen, entgegnet, dass nach ihrer Auffassung die Evangelien im Widerspruche miteinander stehen, so muss er ein Evangelium gekannt haben, dem zufolge Jesus am 14. gestorben ist und das trifft nur beim Ev. Johannis zu. Baur hat zwar *στασιάζειν* vom Widerspruch gegen das Gesetz verstehen wollen. Aber Ebrard hat die Unmöglichkett dieser Auffassung so gründlich nachgewiesen, dass selbst Strauss sie verworfen und Hilgenfeld sie aufgegeben hat.

In die gleiche Zeit fallen auch die Zeugnisse des Celsus, des Tatian und Herakleons. Dass Celsus 176—180 das 4. Ev. kannte, wird selbst von so extremen Kritikern wie Keim und Thoma zugestanden, ist überhaupt jetzt so allgemein anerkannt, dass es keines Beweises mehr bedarf. Ebenso hat jeder Widerspruch dagegen, dass unter den Evangelien, welche Tatian in seinem Diatessaron verarbeitete, auch das Ev. Johannes sich befindet, verstummen müssen, nachdem der von Ephräm dem Syrer darüber verfasste Kommentar wieder aufgefunden und 1876 von Mösinger in lateinischer Übersetzung herausgegeben worden ist. Zwischen 145 und 180 verfasste Herakleon schon einen Kommentar zum 4. Ev., lauter Beweise, dass das Ev. Johannis im dritten Viertel des 2. Jahrhunderts bereits im höchsten Ansehen stand. Noch weiter zurück geführt werden wir durch den Montanismus, da das Auftreten Montans nach Harnack ins Jahr 156 oder 157 fällt. Dass Montan das 4. Ev. gekannt und zwar als johanneische Schrift gekannt und gebraucht hat, ist schon darum im höchsten Grade wahrscheinlich, weil seine entschiedensten Gegner, die Aloger, es verwarfen. Ausserdem hat die Behauptung Montans, der Paraklet zu sein, das Ev. Johannis zur Grundlage und Zahn sagt I, 179 mit Recht: Der Anspruch, mit welchem Montanus auftrat, setzt voraus, dass der ganze Inbegriff von Verheissungen, welche im 4. Ev. mit diesem Namen verknüpft sind, in der Kirche Kleinasiens damals als Vermächtnis Christi anerkannt war. Und Holtzmann erklärt E. 457 den Montanismus für „das Echo auf den Ruf des 4. Ev.“ Dass das Ev. um 170 in der Kirche als johanneisch anerkannt war, wird auch durch den Widerspruch der eben genannten Aloger bewiesen. Denn wenn diese Leute behaupteten, das Ev. sei nicht von Johannes, sondern von Cerinth und wenn diese Behauptung grossen Anstoss erregte, so ist daraus zu ersehen, dass die anderen Christen es für johanneisch hielten. Von nicht geringer Bedeutung wäre auch der Gebrauch des 4. Ev. in den Pseudoclementinen, welcher, nachdem Dressel 1853 den Schluss des Werkes in Rom aufgefunden hat, nicht mehr zu bestreiten ist und auch von Hilgenfeld, welcher ihn noch 1850 aufs bestimmteste bestritten hatte, anerkannt wird (Einl. 43 ff.), zumal der dogmatische Standpunkt der Pseudoclementinen dem des 4. Ev. entgegengesetzt ist, wenn die Abfassung dieser Schrift mit Hilg. zwischen 161 und 180 oder sogar mit Tischendorf um die Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen wäre. Da sie aber neuerdings ins

3. Jahrhundert hinabgerückt wird, so ist der Wert ihres Zeugnisses fraglich.

Von besonderer Bedeutung ist das Verhältnis Justins zum 4. Ev., da seine Schriften ohne Zweifel alle im Anfange, jedenfalls im Laufe der fünfziger Jahre, wo nicht früher, geschrieben sind. An ihm hat die Kritik im allgemeinen schlechte Lorbeeren geerntet. Anfangs bestritt sie jede Bekanntschaft Justins mit den kanonischen Evangelien, auch mit den Synoptikern. So z. B. noch Schwegler. Die „Denkwürdigkeiten der Apostel" sollten das Hebräerevangelium sein und dass Justin sie *εὐαγγέλια* nennt, sollte seinen Grund darin haben, dass *εὐαγγέλιον* auch die einzelne evangelische Erzählung bezeichne. Nachdem die Kritik hauptsächlich durch Bindemann und Semisch aus dieser Stellung vertrieben und zur Anerkennung des Gebrauchs der Synoptiker bei Justin gezwungen worden war*), versteifte sie sich um so mehr auf die Behauptung, dass Justin wenigstens das 4. Ev. nicht gekannt habe. Aber auch diese Stellung erwies sich als unhaltbar und ist heutzutage von den namhaftesten Vertretern der negativen Richtung selber aufgegeben, ja einer der extremsten, Thoma, ist ZwTh. 1875, 490 ff. sogar in den entgegengesetzten Fehler verfallen und findet eine ganze Menge von Beziehungen auf das 4. Ev. bei Justin, von welchen die meisten recht zweifelhafter Natur sind. Dafür klammert sich die Kritik jetzt um so zäher an die Behauptung an, Justin habe das 4. Ev. zwar gekannt, aber nicht als apostolisch anerkannt, wiewohl Harnack auch hierin bereits zum Rückzuge bläst, indem er B 674 nicht in Abrede stellen will, dass Justin das 4. Ev. für apostolisch johanneisch gehalten habe. Die Synoptiker berühren uns hier natürlich nicht. Dagegen führen wir die wichtigsten Gründe an, welche gewöhnlich für die Bekanntschaft Justins mit dem 4. Ev. geltend gemacht werden. Justin redet gar oft von den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* z. B. Dialog mit Tryphon 103, 22: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* Diese Denkwürdigkeiten werden nach I Apol. 66 *εὐαγγέλια* genannt und ebendaselbst Kap. 67 neben den Schriften der Propheten in den Gemeindeversammlungen vorgelesen. Da Justin sagt, die Denkwürdigkeiten seien von den Aposteln Jesu (Mehrzahl) verfasst worden, so hat man daraus geschlossen, er müsse wenigstens zwei Evangelien mit apostolischen Namen gekannt haben, das Ev. Matthäi und das des Johannes. Dagegen sucht man kritischerseits der Anerkennung, dass das andere das des Johannes ist, dadurch zu entgehen, dass man, z. B. Harnack B 622, behauptet, Justin habe das apokryphe Petrusevangelium benützt. Diese Annahme hat aber Zahn in Holtzhausers „Neuer kirchlicher Zeitschrift" 1893 S. 143—218 wie mir scheint überzeugend widerlegt. Ebenso haben

*) Hilg. ZwTh. 1891 S. 188: „Dass unter die *ἀπομνημονεύματα* Justins unser griechischer Matthäus auch die Evangelien des Markus und des Lukas gehören, wird von keinem besonnenen Kritiker mehr bestritten."

sich dagegen ausgesprochen Kuntze in den theol. Abhandlungen, K. von Weizsäcker gewidmet, 1892 und Schubert: „Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893“. Jedenfalls kann Justin das Petrusevangelium, selbst wenn er es gekannt und benützt haben sollte, nicht zu den Denkwürdigkeiten der Apostel gerechnet haben. Denn in diesem Falle müsste es nach der oben angeführten Stelle I Apol. 67 im Gemeindegottesdienste vorgelesen worden sein und zwar nicht im Gottesdienste irgend einer verborgenen Dorfgemeinde, sondern im Gottesdienste der Gemeinden zu Ephesus und zu Rom und ihrer Umgebungen, denn in diesen Städten hielt sich Justin lange auf. Wäre aber das Petrusevangelium im Gottesdienste dieser grossen und angesehenen Gemeinden und ihrer Umgebungen gelesen worden, so wäre nicht zu begreifen, dass weder Irenäus, wo er die Vierzahl der Evangelien beweist, noch der muratorische Kanon dieses Evangeliums mit einer Silbe Erwähnung thut, während doch Irenäus zu der Zeit, als Justin schrieb, schon etwa 10 Jahre*) alt und Christ war, auch jedenfalls in der Nähe von Ephesus lebte. Es wäre auch nicht zu begreifen, dass der antiochenische Bischof Serapion, dessen Jugend auch noch nahe an die Zeit Justins hinanreicht, als er wegen des Petrusevangeliums gefragt wurde, von der Existenz desselben noch gar nichts wusste. Es wäre nicht zu begreifen, dass Irenäus von der späten Aufnahme des 4. Ev. in den Gemeindegottesdienst nichts sagt, denn wenn es zur Zeit Justins noch nicht zu den „Denkwürdigkeiten“ gehört hätte, also noch nicht im gottesdienstlichen Gebrauch gewesen wäre, so hätte es zu Lebzeiten des Irenäus unter Verdrängung des Petrusevangeliums sich diesen Platz erst erobert. Aber davon sagt Irenäus keine Silbe, er thut vielmehr ganz, wie wenn es von jeher zu den öffentlich allgemein anerkannten Evangelien gehörte. Der Versuch, statt des Ev. Johannis das Petrusevangelium oder irgend ein anderes Evangelium unter die Zahl der Denkwürdigkeiten Justins aufzunehmen, muss daher unbedingt zurückgewiesen werden.**) Nichts-

*) So nach Harnacks Chronologie. Nach Zahn war er sogar wenigstens 30 Jahre alt.

**) Ein Prachtstück von Verdrehungskunst leistet hier Thoma ZwTh. 1875, S. 550: Wie Justin dazu komme, die fraglichen Schriften „Denkwürdigkeiten der Apostel“ zu nennen, verrate er Dial. 103 (oben S. 143 abgedruckt). Er habe bei dieser Bezeichnung des Lukas Vorrede im Sinn. Die vielen anfänglichen Augenzeugen und nachherigen Diener des Worts nenne er kurzweg „Apostel,“ unbekümmert darum, wer die einzelnen Schriften verfasst habe. So wenig also Lukas unter seinen „vielen“ den Johannes begreife, so wenig Justin unter seinen Aposteln. Das ist ja eine grenzenlose Verwirrung, welche Thoma hier anzurichten sucht. Er mischt die „vielen“ und die „Augenzeugen und Diener des Worts“ vollständig untereinander, während doch beide bei Lukas scharf unterschieden und jene als Verfasser evangelischer Schriften, diese als die Quellen bezeichnet werden, aus welchen die „vielen“ schöpften. So ist allerdings unter den vielen des Lukas Johannes nicht begriffen, wohl aber unter den Augenzeugen und Dienern des Worts, kann wenigstens unter ihnen begriffen sein. Wenn also Justin statt „Augenzeugen und Dienern des Worts“ nach Thomas Meinung kurzweg „Apostel“ sagt, wie soll daraus folgen, dass Johannes nicht

destoweniger glaube ich, dass dem oben angeführten Beweise wohl ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, aber keine unbedingte Sicherheit zukommt. In dem Ausdrucke *ἀπομν. τῶν ἀποσ.* macht nämlich der bestimmte Artikel Schwierigkeit und er scheint kaum anders verstanden werden zu können, als so, dass Justin die Apostel, welche Evangelien verfassten, als Repräsentanten aller Apostel ansah. Bei dieser Auffassung bleibt aber die Möglichkeit offen, dass er schon einen einzigen Apostel als Repräsentanten aller angesehen, also nur den Matthäus im Auge gehabt haben könnte. Ich stimme daher mit Harnack überein, wenn er B 674 schreibt, Justins Behauptung, die Evangelien seien zum Teil von Aposteln geschrieben, sei „zur Not“ schon durch das Matthäusevangelium gedeckt.

Um nun aber auch noch einige Einzelheiten anzuführen, aus welchen die Bekanntschaft Justins mit dem 4. Ev. zu ersehen ist, so verdient angeführt zu werden, dass Justin Christus an vielen Stellen als Logos bezeichnet, z. B. Dialog 105, wo er ihn auch *μονογενής* nennt und dabei ausdrücklich auf die Denkwürdigkeiten der Apostel als Quelle hinweist. Gewöhnlich führt man als Hauptbeweisstellen an I Apol. 61 und Dialog 88, 14 und 15. In der ersten dieser Stellen heisst es: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπε· ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Hilg. Einl. 67 hält das Citat nicht für sicher. Man habe dabei eher an Mtth. 18, 3 zu denken oder es aus einem dem Matthäus verwandten Evangelium abzuleiten. Allein die weiteren Worte: *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐστι* lassen über die Herkunft des Citats aus dem Gespräch mit Nikodemus keinen Zweifel. Mit mehr Schein hat man eingewendet, dass der gleiche Ausspruch mit den gleichen Abweichungen vom johanneischen Texte auch in den Pseudoclementinen XI, 26 vorkomme. Daher wollten Schwegler, Baur, Zeller das Citat aus dem Hebräerevangelium ableiten, was ganz unannehmbar ist, da das Hebräerevangelium nach allen von demselben auf uns gekommenen Resten sich wohl mit den Synoptikern, namentlich mit Matthäus, sehr nahe berührte, keineswegs aber mit Johannes. Credner, Hilg. und andere dachten an ein anderes verloren gegangenes Evangelium. Aber dazu ist kein Grund vorhanden, man braucht auch nicht mit Bleek anzunehmen, dass Pseudoclemens aus Justin geschöpft habe. Das Textverhältnis zwischen Justin und Pseudoclemens erklärt sich befriedigend genug aus der Annahme, dass beide aus verwandten aber von unseren erhaltenen Codices abweichenden Handschriften des Ev. geschöpft haben. Zahn erklärt I, 524 f. die Veränderung von *ἄνωθεν γεννηθῆναι* in *ἀναγεννηθ.* mit Recht aus dem Streben nach Vereinfachung und Erklärung des selteneren

---

darunter sein kann? Oder sollte denn daraus, dass bei Lukas die nichtapostolischen „vielen“ die Schreiber und die „Apostel“ nur die Quellen sind, sich ergeben, dass auch bei Justin die Schreiber nicht apostolisch sein müssen, während er doch so deutlich als möglich sagt: *ὑπὸ ἀποστόλων συντετάχθαι?*

und zweideutigen johanneischen Ausdrucks. *Τῶν οὐρανῶν* hält Zahn für die ursprüngliche und richtige Lesart, welche namentlich im Abendlande ansehnlich bezeugt sei, aber auch im Sinaiticus als von erster Hand herrührend stehe, im übrigen als die ungewöhnlichere von der gewöhnlicheren *τοῦ θεοῦ* verdrängt worden sei. Auch die Umsetzung der 3. Person Singularis in die 2. Person Pluralis erklärt sich auf handschriftlichem Wege gut, um so mehr, als der Redende selber V. 7 in die 2. Person des Plural übergeht. Auf handschriftliche Verschiedenheiten kommt man ja schliesslich doch, woher man auch das Citat ableiten mag, man müsste denn nur die Quellen Justins und der Clementinen einerseits und diejenigen des 4. Evangeliums andererseits unabhängig von einander bis auf den aramäischen Urtext im Munde Jesu zurückgehen lassen, was diejenigen am wenigsten können, die diesen Urtext gar nicht existieren, sondern das Gespräch von einem Schriftsteller des 2. Jahrhunderts frei erfunden sein lassen. Diese Erklärung dürfte sich um so mehr empfehlen, als die Bekanntschaft von Pseudoclemens mit dem 4. Evangelium nach dem Obigen keinem Zweifel mehr unterliegt.

Eine zweite Stelle, in welcher der Gebrauch des 4. Evangeliums bei Justin gesichert ist, ist Dialog 88,14 und 15, wo es von Johannes dem Täufer heisst: *οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, eine deutliche Entlehnung aus Johs. 1,19 ff., wobei aber der Bericht des Matthäus einwirkt. Hier gesteht selbst Hilgenfeld, dass die Abhängigkeit von Johannes schwer abzuleugnen und der Gebrauch des Johannes-Evangeliums bei Justin daher schwer abzuweisen sei, Einl. 66 und 67. Als ein weiteres Citat darf auch die Stelle I Apol. 63,10 angeführt werden, wo es heisst: Unser Herr sagte: *ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.* Wörtlich kommt dieser Ausspruch nirgends vor, aber dem Sinne nach stimmen Joh. 7,16. 14,24 vollkommen überein, doch mag Luc. 10,16 auf die Gestaltung mit eingewirkt haben, wie überhaupt Verbindung mehrerer Stellen bei Justin keine seltene Erscheinung ist. Noch mehr Stellen zu besprechen, ist überflüssig, da, wie schon oben bemerkt wurde, der Gebrauch des Johannisevangeliums bei Justin heutzutage auch von negativer Seite nicht mehr ernsthaft bestritten wird, vrgl. ausser der eben angeführten Äusserung Hilgenfelds Holtz. E. 467 („Anhebender Gebrauch des 4. Evangeliums") Jül. 293 („Johannes ist ihm innerlich fremd, jedoch nicht unbekannt geblieben") Pfleiderer 777 („verrät ohne Zweifel eine Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium") Bousset: Die Evangeliencitate Justins 1891 („einige Wahrscheinlichkeit") Harnack B 673 („überwiegend wahrscheinlich") besonders aber Thoma ZwTh. 1875 S. 490 ff.

Aber hat Justin das 4. Evangelium auch als apostolische Schrift gekannt und anerkannt? Das ist die Frage, auf welche heutzutage

der, das Verhältnis Justins zum 4. Evangelium betreffende Streit sich koncentriert. Für uns ist diese Frage schon dadurch so gut wie entschieden, dass wir das Petrusevangelium und jedes andere apokryphe Evangelium von der Zahl der apostolischen Denkwürdigkeiten ausschliessen mussten und es doch im höchsten Grade wahrscheinlich fanden, dass Justin zwei von Aposteln verfasste Evangelien unter seinen Denkwürdigkeiten hatte. Doch fehlt es auch sonst nicht an Stellen, welche keinen berechtigten Zweifel, ob Justin das 4. Evangelium für apostolisch gehalten habe, übrig lassen. Dial. 100,12 ff. heisst es: *Καὶ γὰρ υἱὸν θεοῦ Χριστὸν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον. Καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα...... καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι.* Hier erklärt Justin, dass die Christen aus den Denkwürdigkeiten der Apostel Jesum als Sohn Gottes erkannt haben und zwar in dem Sinne, dass er vor allen Geschöpfen von Gott ausgegangen sei. Dass diese Anschauung von Jesus nur aus dem 4. Evangelium zu entnehmen ist, bedarf keines Beweises. Trotzdem will Thoma ZwTh. 1875 S. 552 die Stelle nicht gelten lassen. Es heisse: Als ihn einer seiner Jünger als Sohn Gottes, Christus, nach seines Vaters Offenbarung erkannte, so gab er ihm, der vorher Simon hiess, den Zunamen Petrus. Und da wir ihn so als den Sohn Gottes in den Denkwürdigkeiten der Apostel beschrieben finden u. s. w. Also nur Mtth. 16,16 wisse Justin aus den Denkwürdigkeiten der Apostel als Beleg für die Gottessohnschaft anzuführen und keine johanneische Stelle, vielmehr was mit Johannes stimme, das habe er nicht geschrieben gelesen, sondern erkannt, nämlich aus den Propheten. Zugegeben, dass das „so“, durch welches die folgenden Worte erst mit dem Vorhergehenden verknüpft werden, von Thoma mit Recht hineingesetzt sei, so wird er uns doch nicht im Ernste glauben machen wollen, dass Mtth. 16,16 die einzige Stelle war, welche Justin aus den „Denkwürdigkeiten“ für die Gottheit Christi anzuführen wusste. Damit wären ja nicht nur sämtliche johanneische, sondern es wäre auch noch ein gut Teil synoptischer Stellen namentlich Mtth. 26,63 f. von den Denkwürdigkeiten ausgeschlossen. Zudem weisst Zahn I,517 die Annahme, die Christen hätten in ihren Evangelien Christus nur als den Sohn Gottes bezeichnet gefunden und aus diesem Namen die Folgerung gezogen, dass er präexistiert habe, mit Recht zurück, denn wenn das in *νενοήκαμεν* liegen würde, so müsste auch die jungfräuliche Geburt als eine blosse theologische Folgerung Justins betrachtet werden, was doch ganz unzulässig ist, da er im unmittelbar Folgenden von der Verkündigung des Engels Gabriel redet. Wenn also Justin die Präexistenz Christi aus den Denkwürdigkeiten der Apostel er-

sehen hat, so ist kein Zweifel, dass er das 4. Evangelium nicht nur gekannt, sondern auch als apostolisch anerkannt hat. Die zweite Stelle, aus welcher das Gleiche zu entnehmen ist, ist Dial. 105,3 *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν προεδήλωσα.* Hier bezeugt Justin, dass er Christum aus den Denkwürdigkeiten der Apostel als Eingeborenen und als Logos kennen gelernt habe. Der Logosname kommt aber in keinem Evangelium vor, ausser im vierten. Es ist somit nicht zu bezweifeln, dass Justin das 4. Evangelium zu seinen Denkwürdigkeiten gerechnet hat. Denn den Logosnamen und die jungfräuliche Geburt von einander zu trennen und die Berufung auf die Denkwürdigkeiten auf diese Letztere zu beschränken, wird von Zahn mit Recht eine Gewaltthat der Verzweiflung genannt. Diese Stelle ist um so beachtenswerter, als *προεδήλωσα* offenbar auf die Stelle 100,13 zurückweist, also zeigt, dass auch dort das von der Präexistenz Gesagte aus den Denkwürdigkeiten geschöpft ist. Nur auf einem Wege könnte man etwa dem Schlusse, dass Justin das Evangelium Johannis für apostolisch hielt, noch zu entgehen suchen. Da Justin unter den Denkwürdigkeiten der Apostel auch Schriften von Apostelschülern begreift, so ist an und für sich die Möglichkeit nicht völlig auszuschliessen, dass er das 4. Evangelium auch nur, wie die Evangelien des Marcus und Lucas, für die Schrift eines Apostelschülers gehalten haben könnte. Dann müsste aber das Evangelium in der Zeit zwischen Justin und den Alogern, d. h. nach Harnacks Zeitrechnung in der Zeit zwischen 152—160 und 165 zum Range einer direkt apostolischen Schrift erhoben worden sein. Wer sich an diesen Strohhalm anklammern will, der mag es thun, wer aber einsieht, dass in geschichtlichen Dingen die höchste Wahrscheinlichkeit als Wahrheit zu gelten hat, der wird nicht in Abrede ziehen, dass Justin das 4. Evangelium nicht nur gekannt, sondern auch als apostolisch-johanneisch anerkannt hat. Daran kann auch der „überaus spärliche und reservierte Gebrauch, welchen Justin vom 4. Evangelium macht", auf welchen namentlich auch Holtzmann im theol. Jahresbericht von 1889 S. 87 sich beruft, nichts ändern. So überaus spärlich, wie Holtzmann es darstellt, ist dieser Gebrauch schon gar nicht, denn wenn man auch von den Entdeckungen Thomas, welcher geradezu behauptet, Justin habe das 4. Evangelium mehr als die drei anderen benützt, noch so vieles abziehen mag, so sind die oben angeführten Stellen doch keineswegs die einzigen, wo der Gebrauch des 4. Evangeliums bei Justin wahrscheinlich ist. Sodann hat der verhältnismässig schwache Gebrauch, welchen Justin vom 4. Evangelium macht, seinen Grund keineswegs in einer geringeren Schätzung dieses Evangeliums, wie Holtzmann behauptet, beziehungsweise darin, dass er es nicht für apostolisch gehalten hätte, sondern in ganz anderen Umständen. Wir kommen darauf später zurück, da die gleiche Erscheinung sich bei

den apostolischen Vätern wiederholt und müssen daher diesen Punkt hier noch im Anstande lassen.

Ungefähr gleichzeitig mit Justin lebte der Gnostiker Marcion, sofern sein Auftreten nach Harnack ins Jahr 144, seine hauptsächlichste Wirksamkeit in die fünfziger Jahre fällt. An ihm glaubte die Kritik eine starke Instanz gegen das 4. Evangelium zu besitzen, sofern er dasselbe nicht benützt habe, obgleich es für seinen Zweck viel geeigneter gewesen wäre, als das Evangelium Lucä, welches er mit Ausschluss aller anderen Evangelien gebrauchte und bearbeitete. Marcion habe also, meint Hilg. Einl. S. 50, bei seinem ersten Auftreten das 4. Evangelium wahrscheinlich gar nicht gekannt, wenigstens nicht in kirchlicher Geltung vorgefunden, ebenso viele andere Kritiker, namentlich Thoma, welcher hier wieder eine schöne Probe kritischen Verfahrens leistet. Er will nämlich S. 821 aus Irenäus III 12,12 (H. III, 12,15) beweisen, dass Marcion vom 4. Evangelium gar nichts wusste, weil es dort heisst: Unde et Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes etc., indem er übersetzt, Marcion habe „einige Schriften gar nicht gekannt“. Sollte Thoma wirklich im Ernste glauben, dass non cognoscere „nicht kennen“ heisse und nicht vielmehr „sich nicht bekannt machen, nicht lesen“, während doch das blosse „nicht Kennen“ unmöglich als ein intercidere bezeichnet werden könnte? Solchen unredlichen Ableugnungsversuchen gegenüber hat schon Weizs. A 230 f. anerkannt: Wenn Tertullian adv. Marc. IV, 2 schreibe, Marcion habe die Evangelien verworfen, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, und: „Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejicisses alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Ioannis“ so sei das keine blosse Vermutung, sondern eine sichere Angabe, dass Marcion das 4. Evangelium kannte. Wie wäre das auch anders möglich in einer Zeit, da Justin und Montanus das 4. Evangelium kannten und gebrauchten! Daher erklärt auch Harnack B 688 Anm.: „Dass der Pontiker die 4 Evangelien (also auch das des Johannes) gekannt hat, zu bezweifeln, wäre ein Wagnis“. Wenn aber Marcion das 4. Evangelium kannte, woraus erklärt sich dann der Nichtgebrauch dieses ihm so manche Vorteile bietenden Evangeliums? Nur daraus, dass es den Namen des Johannes, also eines Urapostels führte, eines von den Männern, die er als falsche Apostel verwarf, wie das auch Hilg. zugesteht, wenn er a. a. O. fortfährt: „Sollte er das Johannesevangelium wirklich schon gekannt oder von sich gewiesen haben, so könnte er sich höchstens an dem Namen des Urapostels Johannes gestossen haben“. Ganz richtig, und eben darum ist Marcion ein zwar stummer, aber doch sehr beredter Zeuge dafür, dass das 4. Evangelium um die Mitte des 2. Jahrhunderts als johanneisch anerkannt war.

Streitig ist, ob auch schon der Gnostiker Valentin, 135—160, das Evangelium Johannis benützte. Henrici: Die valentinianische

Gnosis und die heilige Schrift 1871 S. 75 behauptet es. Hilg. Einl. 49 und Weizs. A 234 schwanken. Bretschneider behauptete, Valentin könne es nicht gekannt haben, denn Irenäus führe haer I die Stellen der Evangelien an, deren Valentin sich zur Bekräftigung seiner Lügen bedient habe, worunter nicht eine aus dem Evangelium Johannis sei. Wenn aber Valentin das Evangelium Johannis gekannt hätte, so hätte er mit beiden Händen darnach gegriffen. Allein dieser Beweis beweisst zu viel und darum nichts. Denn Irenäus redet nirgends von Valentin im Unterschied von seinen Anhängern, sondern er nennt ihn durchweg mit diesen zusammen, redet immer von den Valentinianern in der Mehrzahl. Wenn also das Fehlen eines Citats aus Johannes bei Irenäus a. a. O. beweisen würde, dass Valentin dieses Evangelium nicht kannte, so würde es auch beweisen, dass seine Schüler es nicht kannten, während Irenäus haer III, 11, 7 (H III, 11, 10) schreibt: hi autem qui a Valentino sunt eo quod est secundum Joannem plenissime utentes etc. und haer I, 8 (H I, 1) zeigt, wie sie ihre erste Ogdoade aus Johannes ableiteten. Dass wirklich Valentin selbst, nicht nur seine späteren Anhänger, das Evangelium Johannis kannte und benützte, geht aus den Philosophumena Hippolyts VI, 35 hervor, wo von Valentin selbst bezeugt wird, dass er das Wort Christi Joh. 10,8 anführe. Doch muss bemerkt werden, dass selbst positive Forscher wie Luthardt der Ansicht sind, Hippolyt mache nicht selten den Stifter einer Sekte für das verantwortlich, was zunächst von seinen Schülern gelte, wonach also diesem Citat eine sichere Beweiskraft nicht zukommen würde. Noch weiter zurückgeführt werden wir durch Basilides, welcher nach Hieron. de viris illustribus 21 bald nach 132 gestorben ist, während allerdings Harnack ihn erst 133—134 auftreten lässt. Von ihm bezeugt Hippolyt Philosophumena VII, 22 und 27, dass er Joh. 1,9 und 2,4 angeführt habe, wogegen Hilg., Volkmar, Lipsius, Holtzm. u. a. einwenden, es sei da nicht der echte Basilides, sondern eine spätere Gestalt des Basilidianismus dargestellt. Dabei führt Hippolyt die eigenen Worte des Basilides an und zwar so, dass man sieht, er folgt dabei einer und derselben Schrift des Gnostikers. Indessen ist selbst Zahn der Ansicht, dass Hippolyts Darstellung höchst verdächtig und dass er wahrscheinlich einem litterarischen Betruge zum Opfer gefallen sei, wonach auch bei Basilides ein zwingender Beweis seiner Benützung des 4. Evangeliums nicht zu erbringen sein dürfte. Aus ähnlichen Gründen kann auch dem Zeugnis Hippolyts für den Gebrauch des Evangeliums Johannis bei den Ophiten keine entscheidende Bedeutung zugeschrieben werden.

Kap. 16. **Die Passahstreitigkeiten.**

Bevor wir zur Untersuchung der ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein des 4. Ev. übergehen, fassen wir zuvor noch die auch in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts gehörenden Passahstreitigkeiten

ins Auge, welche kritischerseits vielfach zu Angriffen auf das 4. Ev. benützt worden sind.

Ums Jahr 154 (nach neuerer Zeitrechnung) kam Polykarp nach Rom und wurde mit dem Bischof Anicet in einen Streit über die Osterfeier verwickelt. Welches der Streitpunkt war, ist aus dem in Eusebs Kirchengeschichte V, 24, 12—17 teilweise aufbewahrten Briefe, welchen Irenäus im zweiten Osterstreite an den römischen Bischof Viktor schrieb und welcher uns von dem ersten Streite die einzige Kunde giebt, nicht unmittelbar zu entnehmen. Aber der Zusammenhang weist darauf hin, dass der Streit sich auf den Tag der Passahfeier bezog, welche die Orientalen am 14. Nisan zu halten pflegten. Hiebei berief sich Polykarp gegenüber von Anicet auf Johannes, „den Jünger des Herrn", als mit welchem er es immer so gehalten habe. Es heisst bei Euseb V, 24, 16: *οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.* Etwa 36 Jahre später, um 190, erhob sich der Streit von neuem zwischen Polykrates von Ephesus und Viktor von Rom und auch Polykrates berief sich bei diesem Streite auf Johannes. Es heisst in dem Briefe, welchen Polykrates an Viktor schrieb, Euseb V, 24, 2—7: *ἡμεῖς οὖν ἀρραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι. καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται .... Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὅς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει ...... ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὅς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος ...... οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα.* Da nun nach dem Ev. Joh. Jesus sein letztes Mahl mit seinen Jüngern am 13. Nisan hielt und am 14. gekreuzigt wurde, so behauptete schon Bretschneider und nach ihm Baur, Hilgenfeld und die ganze negative Kritik, der Johannes, welcher mit den Kleinasiaten das Passah am 14. Nisan feierte, könne nicht der Verfasser des 4. Ev. sein. Dazwischenhinein etwa ums Jahr 170 fand in Kleinasien selbst ein Streit über das Osterfest statt, der laodicenische Streit, bei welchem Apolinaris von Hierapolis und Melito von Sardes Hauptkämpfer waren, mögen sie auf der gleichen oder auf entgegengesetzter Seite gestanden sein.

Über diese Passahstreitigkeiten sind ausserordentlich langwierige und verwickelte Verhandlungen geführt worden. Wir beabsichtigen nun zwar nicht, uns in diese Frage allzutief einzulassen. Immerhin aber müssen wir unsere Ansicht kurz darlegen und den Hauptpunkt, auf welchen uns alles anzukommen scheint, bestimmt hervorheben. Diese unsere Ansicht geht nun dahin, dass es sich in dem Streite zwischen Morgenland und Abendland in erster Linie um die Frage handelte, ob für die Feier des christlichen Passahs der Monatstag oder der Wochentag, an welchem Jesus gestorben und auferstanden war, mass-

gebend sein sollte. Ganz deutlich erhellt das aus dem was Euseb V, 23, 1 mitteilt: *Ζητήσεως δῆτα κατὰ τούσδε οὐ σμικρᾶς ἀνακινηθείσης, ὅτι δὴ τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο, ὡς δέον ἐκ παντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδόμαδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι, οὐκ ἔθους ὄντος τοῦτον ἐπιτελεῖν τὸν τρόπον ταῖς ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαις, ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔθος φυλαττούσαις, ὡς μηδ᾽ ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν της ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέρᾳ τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι.* Die Meinung, die Kleinasiaten hätten etwas gefeiert, was man im Abendlande gar nicht feierte,*) hat offenbar weder in dieser Stelle, noch in einer anderen Grund. Wohl ist in dem oben S. 151 angeführten Briefe des Irenäus an Viktor von *τηρούντων* und *μὴ τηρούντων* ohne Zusatz die Rede, aber das Objekt ist aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen, nicht aus dem Zusammenhange des Briefes, von welchem Euseb nur ein Bruchstück mitteilt, wohl aber aus dem Zusammenhang des Kapitels, in welches Euseb den Brief aufgenommen hat, wo es unter 6 heisst: *οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης* etc. Demnach kann die Ergänzung zu *τηρούντων* und *μὴ τηρ.* nur lauten: *τὴν ἡμ. τῆς τεσ.* Hätte Euseb eine andere Ergänzung beabsichtigt, so hätte er sie ausdrücklich hinzufügen müssen, denn irgend etwas muss ergänzt werden, da *τηρεῖν* nur beobachten heisst, also für sich allein keinen Sinn gibt. Danebenher ging aber noch eine zweite Verschiedenheit, nämlich, dass die Kleinasiaten das vorösterliche Fasten am 14. Nisan beendigten, die Abendländer dagegen erst am Sonntag als dem Tage der Auferstehung. Wie soll aber aus dem allem folgen, dass die Kleinasiaten auf einem dem Ev. Joh. widersprechenden Standpunkte standen? Die Kritiker bringen diesen Widerspruch dadurch zustande, dass sie annehmen, die Kleinasiaten hätten den 14. Nisan als den Tag der Einsetzung des Abendmahls gefeiert. Davon steht aber in den Stellen, welche uns über diesen Streit Nachricht geben, nichts. Das ist eingetragen, wiewohl selbst Zahn I 181 f. sich dieser Auffassung zuzuneigen scheint. Sie konnten den 14. Nisan geradesogut als Todestag Jesu feiern, ja sie müssen

*) So Bleek 218. Nach Hilg. Einl. 736 feierten die Pauliner in Rom anfangs gar nichts, bis unter Sixtus 115—125 aus der Nichtbeobachtung eine eigene christliche Jahresfeier aufkam. Nach Zahn I, 454, Einl II, 456 handelte es sich bei dem Streite zwischen Polykarp und Anicet nur um die Frage, ob man sich auf die Feier des Passah durch Fasten vorbereiten solle oder nicht. Von allem, was gegen diese Ansichten sonst noch einzuwenden wäre, abgesehen, sind sie für die vorliegende Frage ohne Bedeutung. Denn auch nach Hilg. war zur Zeit des ersten Streites die Zeit, da die Römer nichts feierten, schon lang vorüber, und wenn Zahn recht hätte, so würde dadurch doch am zweiten Streite nichts geändert. Dass es sich aber im zweiten Streite in erster Linie um die Frage handelte, ob der Wochentag oder der Monatstag massgebend sein sollte, geht aus der angeführten Stelle klar hervor.

ihn als Todestag gefeiert haben, weil — und das scheint uns nun eben der entscheidende Hauptpunkt zu sein — sie an diesem Tage das Fasten beendigten, wovon doch nicht zu glauben ist, dass sie es vor der Zeit beendigten, zu welcher nach ihrer Überzeugung Christus am Kreuze gestorben war. Mag immerhin das Fasten nicht nur ein Zeichen der Trauer, sondern überhaupt ein Mittel der Vorbereitung auf eine Feier gewesen sein, wie Luthardt hervorhebt, so war es doch auch und zwar in erster Linie ein Zeichen der Traurigkeit, wie schon daraus hervorgeht, dass am Sonntag, als am Tage der Freude, nie gefastet wurde. Wie hätte also der Tag, an welchem die Kleinasiaten das Fasten beendigten und von der Traurigkeit zur Freude übergingen, nach ihrer Überzeugung der dem Kreuzestode Christi vorangehende Tag sein können? Man bedenke namentlich auch, dass die Christen schon in jener Zeit an jedem Freitag, als dem Wochentage des Todes Jesu, bis nachmittags 3 Uhr fasteten. Ist es da irgend denkbar, dass sie am Jahrestag dieses Todes nicht gefastet haben sollten? Wenn die Abendländer das Fasten noch über den Tod Jesu hinaus fortsetzten, wenn sie auch noch über die Zeit, da er im Grabe lag, fasteten, so ist das zu begreifen. Dass aber Christen schon vor dem Tode Jesu, ja bevor nur das Leiden recht begonnen hatte, zu fasten aufhörten, das wäre nicht zu begreifen. Wenn aber der 14. Nisan, an welchem sie das Fasten (wahrscheinlich wie gewöhnlich nachmittags um 3 Uhr, als nach dem Verscheiden Jesu) beendigten, nach der Überzeugung der Kleinasiaten der Todestag Jesu war, dann standen sie genau auf dem Standpunkte des 4. Ev. und ist somit ihr Verhalten ein wichtiges Zeugnis zu Gunsten dieses Evangeliums, nicht zu seinen Ungunsten.

Soweit ist die Sache ziemlich einfach und klar. Etwas verwickelter und schwieriger wird sie durch das, was uns über den mittleren Streit berichtet wird, welcher ums Jahr 170 in Laodicea ausbrach. Melito von Sardes, nach Euseb V, 24, 5 eine der Autoritäten für die kleinasiatische Praxis, erzählt in dem Fragment seiner Schrift über das Passah, welches Euseb IV, 26 aufbewahrt hat, unter dem Landpfleger Servilius Paulus, zu der Zeit, da Sagaris den Märtyrertod erlitt, sei in Laodicea ein heftiger Streit über das Passah ausgebrochen und habe er diese Schrift geschrieben. Eine weitere gleichzeitige Nachricht über diesen Streit finden wir in dem ersten der beiden Fragmente des Apolinaris, welche uns im Chronicon paschale ed. Dindorff S. 13 f. aufbewahrt sind. Apolinaris wird hier bezeichnet als Bischof von Hierapolis *τῆς Ἀσίας* und als ein Mann, welcher nahe an die Apostelzeit hinanreiche und von ihm mitgeteilt, er schreibe in seiner Schrift über das Passah: *Ἐισί* (al. *ἔνιοι*) *τοίνυν οἳ δὶ ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωσὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν αναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ'τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν, ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω*

λέγειν ὡς νενοήκασιν· etc. siehe oben S. 141. Diese Worte dürfen nicht so aufgefasst werden, als ob Apolinaris den Melito bekämpfen wollte, vielmehr muss er auf der gleichen Seite wie Melito gestanden sein. Dass Melito Quartadecimaner war, ist schon oben bemerkt worden und wird durch den Brief des Polykrates an Viktor Euseb V, 24, 5 sicher bewiesen. Aber mit kaum geringerer Sicherheit geht aus dem gleichen Abschnitte von Eusebs Kirchengeschichte hervor, dass auch Apolinaris Quartadecimaner war, obgleich Zahn diese Annahme als eine längst widerlegte bezeichnet. Schon V, 23, 1 (oben abgedruckt S. 152) berichtet Euseb, dass die Gemeinden von ganz Asien das Passahfest am 14. Nisan feierten; ebenso gibt er V, 24, 9 an, Viktor habe die Gemeinden von ganz Asien samt den benachbarten Kirchen wegen ihrer quartadecimanischen Praxis von der kirchlichen Gemeinschaft ausschliessen wollen. Nun wird aber Hierapolis nicht nur in der oben angeführten Stelle des Chron. pasch., sondern auch sonst z. B. Euseb V, 19, 2 ausdrücklich als in Asien gelegen bezeichnet. Somit ist kein Zweifel darüber möglich, dass die Gemeinde zu Hierapolis quartadecimanisch war. Das geht auch aus dem Briefe des Polykrates an Viktor hervor, sofern da von Philippus gesagt wird, er habe das Passah quartadecimanisch gefeiert und er liege in Hierapolis begraben, habe also die letzte Zeit seines Lebens dort zugebracht. Denn Philippus konnte doch nicht anders Ostern feiern als die Gemeinde, in deren Mitte er sich befand. Ist demnach bewiesen, dass die Gemeinde zu Hierapolis quartadecimanisch war, so muss doch wohl auch Apolinaris, der Bischof von Hierapolis, Quartadecimaner gewesen sein. Darüber ist nicht der geringste Zweifel möglich und wenn Zahn Einl. II 509 behauptet, Apolinaris habe von der quartadecimanischen Praxis der Kleinasiaten eine Ausnahme gemacht, so ist das eine grundlose Einbildung und mit der von Euseb und Polykrates so stark betonten Einigkeit von ganz Asien unvereinbar. Wenn also Apolinaris, obwohl selbst Quartadecimaner, doch in dem oben aus der Passahchronik angeführten Fragmente dem Quartadecimanismus entgegentritt, so muss der Quartadecimanismus, welchem er entgegentritt, ein anderer gewesen sein, als sein eigener, es muss also zwei Arten von Quartadecimanern gegeben haben. Über diese zweite Art von Quartadecimanern giebt uns weiteren Aufschluss eine Stelle in Hippolyts Schrift gegen alle Häresien VIII, 18: *ἕτεροι δέ τινες φιλόνεικοι τὴν φῦσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον συνισάνουσι δεῖν τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγὴν ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ ...... Ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσιν πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα.* Da Hippolyt diesen Quartadecimanern in allen andern Stücken das Zeugnis der Rechtgläubigkeit ausstellt, so ist man allerdings nicht befugt, sie häretische Quartadecimaner zu nennen, wohl aber extreme. Sie unterschieden sich von Polykarp, Apolinaris, Polykrates und anderen Quartadecimanern dadurch, dass

sie sich für die Feier des 14. nicht nur auf das alte Herkommen beriefen, sondern auf das mosaische Gesetz und darauf, dass Jesus vor seinem Leiden selber noch das gesetzliche Passah gefeiert habe. Sie feierten also den 14. Nisan als Gründonnerstag, nicht als Karfreitag. Diese von Hippolyt bekämpften, von Apolinaris zurückgewiesenen Quartadecimaner können nur einen Teil und zwar einen kleinen Teil der Quartadecimaner ausgemacht haben, denn wenn die ganze kleinasiatische Landeskirche gemeint wäre, so würde Hippolyt von ihnen gewiss nicht als *ἕτεροί τινες* reden. Wir haben somit unter den *ἕτεροί τινες*, welche Hippolyt bekämpfte, ohne Zweifel die gleichen Leute zu verstehen, wie unter den *εἰσί* oder *ἔνιοι* des Apolinaris und die Sache mag sich etwa so verhalten haben: Ums Jahr 170 scheinen Abendländer oder andere nichtquartadecimanische Christen nach Laodicea gekommen zu sein. Dieselben stiessen sich an der dortigen quartadecimanischen Osterfeier. Darüber entbrannte ein heftiger Streit und in diesem Streite liessen sich die Laodicener oder vielleicht nur ein Teil derselben zu extremen Behauptungen fortreissen. Sie suchten die bisher nur als altes Herkommen geübte Praxis auch sachlich zu rechtfertigen und kamen dabei auf den Gedanken, dass das alttestamentliche Passahgebot für die Christen noch verbindlich sei, wofür ihnen namentlich der Umstand zu sprechen schien, dass Jesus selber nach der Darstellung des Matthäus vor seinem Leiden das gesetzliche jüdische Passah noch gefeiert habe. Die Praxis der Laodicener war also die gleiche, wie die der anderen Kleinasiaten, und insofern wurde die Einigkeit Kleinasiens durch sie nicht gestört, nur ihre Begründung der gemeinsamen Praxis war eine andere. Ihnen traten Melito von Sardes und Apolinaris von Hierapolis teils zur Seite, teils entgegen. Denn da sie selber Quartadecimaner waren, konnten diese Männer die Laodicener nicht grundsätzlich bekämpfen, sondern sie konnten nur ihren extremen Behauptungen entgegentreten. So waren sie teils Bundesgenossen, teils Gegner der Laodicener. Das geht auch aus dem Fragmente des Apolinaris deutlich hervor. Auf der einen Seite will er die Laodicener offenbar tadeln und ihnen Unrecht geben, auf der anderen Seite aber thut er es in so überaus milder und schonender Weise (*δὶ ἄγνοιαν*, *συγγνωστὸν πρᾶγμα* etc.), dass es namentlich in Anbetracht der Schärfe, mit welcher theologische Streitigkeiten sonst in jener Zeit geführt wurden, in hohem Grade auffallen muss. Man sieht deutlich, er will die Quartadecimaner in Laodicea weniger bekämpfen als vielmehr in Schutz nehmen und entschuldigen, allerdings nicht, ohne ihren Irrtum abzuweisen. Es ist auch klar, dass er die Worte *εἰσὶ τοίνυν* etc. nicht an die in dem Fragment selber geschilderten Leute gerichtet haben kann, sondern nur an andere, ihnen feindlich gesinnte, denen gegenüber er mehr als ihr Anwalt, denn als ihr Ankläger auftritt. Das alles erklärt sich nur daraus, dass er selber Quartadecimaner war, aber freilich von milderer Färbung.

Nach allem Bisherigen kann keine Rede davon sein, dass die

Kleinasiaten im grossen und ganzen in der Osterfrage auf einem dem 4. Ev. widersprechenden Standpunkte gestanden wären. Das geht auch aus dem zweiten der in der Passachronik aufbewahrten Fragmente des Apolinaris hervor, von welchem wir des Raumes wegen nur die Anfangsworte hierhersetzen wollen: *Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ* etc. Schon diese wenigen Worte genügen, um zu zeigen, dass nach Apolinaris Jesus am 14. Nisan gekreuzigt wurde, wie auch von Weizs. B 484 ganz bestimmt anerkannt wird. Selbst die extremen Quartadecimaner in Laodicea waren sich übrigens ihres Widerspruchs gegen das 4. Ev. ohne Zweifel zunächst gar nicht bewusst, sie wurden erst durch Apolinaris darauf hingewiesen. Geradezu unbegreiflich wird die Behauptung eines Widerspruchs zwischen der kleinasiatischen Osterpraxis und dem 4. Ev. vollends, wenn man das letztere, obgleich nicht vom Apostel Johannes, doch immerhin in Kleinasien geschrieben sein lässt, wie selbst Keim A I. 168, Thoma 789, Holtzm. E. 463, K. 14, Pfleiderer 778, Harnack B 680, überhaupt wohl alle Neueren thun. Ist das Ev. in Kleinasien verfasst und hat der Verfasser desselben in der kleinasiatischen Kirche doch jedenfalls eine hervorragende Stellung eingenommen, so ist es ganz gleichgiltig, wer der Verfasser ist. Ein Widerspruch seiner Chronologie gegen die Osterpraxis der kleinasiatischen Kirche ist in diesem Falle undenkbar. Denn Hilgenfelds Behauptung Einl. 735 f., von Paulus Zeiten her sei in Kleinasien eine antiquartadecimanische Minderheit vorhanden gewesen und das 4. Ev. sei aus dieser Minderheit hervorgegangen und habe den Quartadecimanismus erfolgreich bekämpft, ist doch gar zu willkürlich und verzweifelt und schlägt der von Euseb und Polykrates so nachdrücklich betonten Einigkeit aller asiatischen Gemeinden zu sehr ins Gesicht, als dass sie ernsthafte Berücksichtigung verdienen würde. Entweder also muss man das Evangelium nicht nur dem Johannes absprechen, sondern auch aus Kleinasien verweisen, oder man muss anerkennen, dass zwischen seiner Chronologie und der kleinasiatischen Osterpraxis kein Widerspruch besteht, folglich auch von dieser aus gegen den johanneischen Ursprung des Evangeliums nicht operiert werden kann.

Kap. 17. **Die apostolischen Väter.**

Es fragt sich jetzt noch, ob auch schon die ältesten Denkmäler nachapostolischer Litteratur, die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, Bekanntschaft mit dem 4. Ev. an den Tag legen oder nicht. Kritischerseits, namentlich von Baur, ist das gänzliche Fehlen jeder sicheren Spur von Bekanntschaft mit dem 4. Ev. in diesen Schriften behauptet und darauf Gewicht zu Ungunsten seiner johanneischen Abfassung gelegt worden.

Beginnen wir mit Barnabas, so geben wir unumwunden zu, dass in dem nach ihm benannten Briefe nur Anklänge an Johannes zu

finden sind, die über die blosse Möglichkeit bis Wahrscheinlichkeit der Benützung des 4. Ev. nicht hinausführen. Die Worte Kap. 6, 6: „Sie haben über meinen Rock das Los geworfen,“ welche Schanz geltend macht, sind wahrscheinlich unmittelbar aus Ps. 22 geschöpft, nicht aus Joh. 19, da im gleichen Zusammenhange auch noch andere Stellen des Psalms angeführt werden. Die Deutung der ehernen Schlange auf Christus liegt für einen christlichen Schriftsteller so nahe, dass der Verfasser auch ohne Joh. 3 darauf kommen konnte. Das Gleiche gilt von Ausdrücken wie *ἐλθεῖν*, *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* u. a. Auch bei Clemens von Rom beweisen Ausdrücke wie *ἀληθινὸς καὶ μόνος θεός* Kap. 43, 6 oder *ἐργάζεσθαι ἔργον* 33, 8 wenig oder nichts. Bedeutender ist *ποιεῖν ἀλήθειαν* 31, 2. Aber für sicher kann ich es doch nicht halten, weil *δικαιοσύνην* noch dabei steht, *ποιεῖν* also vom einen Ausdruck auf den andern übertragen sein könnte. Ebenso führen die anderen von Holtzm. Einl. 465 angeführten Stellen des Clemensbriefes nur bis zur Wahrscheinlichkeit*), aber nicht zur Gewissheit eines schriftstellerischen Zusammenhangs mit dem Ev. Johannis. Noch viel unzulässiger ist es natürlich, Abhängigkeit im umgekehrten Sinne anzunehmen und Barnabas und Clemens zu Quellen des Evangelisten zu machen, der „mit glücklich sichtender Hand auch sonst über dem geistigen Eigentum der Zeit schaltet“ (Holtzm. ZwTh. 1875, S. 13), worauf Schanz mit Recht erwidert: Ist Johannes der Spätere, so muss man nur die Höhe bewundern, zu welcher er, alle Zeitgenossen weit hinter sich lassend, aufzusteigen vermochte, da man bei allen Produkten des 2. Jahrhunderts vielmehr einen Abfall von dieser Höhe und Konzentration der christlichen Anschauung zu finden gewohnt ist. Im Hirten des Hermas findet sich neben zweifelhaften Anklängen, über welche Holtzm. E. 466 verglichen werden kann, doch eine Stelle, bei welcher die Abhängigkeit von Johannes kaum in Abrede zu ziehen ist, sim. 9, 12, wo Christus *πύλη* und *εἴσοδος πρὸς τὸν πατέρα* genannt und gesagt wird, anders komme niemand zu ihm (dem Vater), als durch den Sohn. Dieses Bild ist so eigentümlich und das Zusammentreffen mit Joh. 10, 7. 9 und 14, 6 so auffallend, dass kaum zu glauben ist, beide Schriftsteller könnten unabhängig von einander, nur durch das allgemeine christliche Bewusstsein geleitet, darauf gekommen sein.

Auch im Brief an Diognet, welcher freilich in der Regel nicht zu den apostolischen Vätern gerechnet wird, finden sich neben zweifelhaften Anklängen auch einige Stellen, bei welchen der litterarische Zusammenhang mit dem 4. Ev. kaum zu verkennen ist. Kap. 7 wird Christus „die Wahrheit und das Wort“ genannt, ebenso Kap. 11

*) Persönlich wird natürlich jeder, welcher das Ev. für echt hält, überzeugt sein, dass bei diesen Schriftstellern johanneischer Einfluss vorliegt. Aber sicher beweisen lässt er sich nicht. Darum kann auch die Echtheit des 4. Ev. nicht auf ihn gegründet werden, vielmehr setzt die Überzeugung vom Vorhandensein johanneischen Einflusses die Überzeugung von der Echtheit des Evangeliums voraus.

wiederholt „das Wort“, auch der „von Anfang“ Seiende. Die Abhängigkeit dieses Briefes vom 4. Ev. wird daher heutzutage auch von Holtzm. E. 110 und zwar als von einer „autoritativen Schrift“ S. 468 anerkannt. Die Frage ist nur, wie alt der Brief ist. Holtzmann rückt ihn ins Jahr 180 herab, Harnack ins 3. oder spätestens an das Ende des 2. Jahrhunderts. Ich halte ihn für viel älter. Entscheidend und alle Gegengründe überwiegend scheint mir hiefür zu sein, dass das Christentum in dem Briefe als etwas durchaus Neues erscheint. Zwar hat Dräseke „der Brief an Diognet“ JpTh. 1881 geltend gemacht, dass die Bezeichnung der Christen als eines „neuen Geschlechts“ im 2. und selbst noch im 3. Jahrhundert häufig vorkomme, zunächst im Munde der Heiden. Allein wenn die Heiden dem Christentum Neuheit vorwarfen, so ist das etwas anderes, als im Briefe an Diognet. In jenen Äusserungen offenbart sich der Hass gegen das Christentum, so namentlich wenn Celsus sagt, Jesus habe vor wenigen Jahren diese Lehre eingeführt, während bei Diognet von Hass gegen das Christentum keine Rede ist. Sodann ist in jenen Vorwürfen der Heiden die Neuheit immer mehr nur relativ gemeint. Das Christentum wird als neu bezeichnet im Vergleich mit Judentum und Heidentum. In diesem Sinne war es freilich auch im 3. Jahrhundert noch neu und bleibt immer neu, wie Neu-Holland, New-York u. s. w. ewig neu bleiben, weil sie nur im Vergleich mit anderen Ländern oder Städten gleichen Namens neu heissen. Im Brief an Diognet dagegen erscheint das Christentum als etwas absolut Neues, als etwas noch Unbekanntes, worüber Diognet sich Aufschluss und Belehrung erbeten hat. Eine solche Bitte war zu einer Zeit, da die Apologien eines Quadratus, Aristides, Justins und anderer schon lange existierten, auch die Evangelien von Heiden, wie Celsus, gelesen wurden, nicht mehr möglich. Der Brief passt daher nur in die Zeit, da die gebildeten Heiden anfiengen, auf das Christentum aufmerksam zu werden, d. h. in die Zeit Trajans.

Ebenso gesichert oder noch gesicherter ist der Gebrauch des 4. Ev. in den Ignatianischen Briefen. Schon die Stelle Philad. 7, wo es vom hl. Geiste heist: *οἶδεν πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει* trifft gewiss nicht zufällig mit Joh. 3, 8 zusammen, da der Zusammenhang, in welchem diese Worte stehen, nicht von der Art ist, um von selber auf diesen Ausdruck zu führen. Im 9. Kap. des gleichen Briefes begegnet uns sodann die Vergleichung Christi mit der Thüre. Am stärksten aber ist die Berührung im Briefe an die Römer Kap. 7: *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . . . καὶ πόμα θεοῦ θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ.* Diese Anklänge sind so stark, dass selbst Hilg. „Kanon und Kritik des N. T.“ S. 31, Einl. 73, Volkmar „Ursprung unserer Ev.“, Holtzm. Einl. 102 u. a. anerkannt haben, dass die ignatischen Briefe das Ev. Joh. voraussetzen, wofür sie sich dadurch helfen, dass sie diese Briefe, und zwar

die sieben an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und Polykarp, die in der kürzeren griechischen Rezension sonst für echt gehalten werden, für unecht erklären und an das Ende des 2. Jahrhunderts herunterrücken, obwohl diese Verwerfung auch noch diejenige des Briefs Polykarps an die Philipper nach sich zieht, weil dieser die Briefe des Ignatius bezeugt. Da indessen Harnack B 381 ff. mit aller Entschiedenheit für die Echtheit der 7 Briefe eintritt, so kann jener Widerspruch auf sich beruhen. Da der Märtyrertod des Ignatius in die Jahre 110—17 gesetzt wird, so ist durch ihn das Vorhandensein des 4. Ev. schon im zweiten oder selbst ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts bewiesen.

Nun bleibt noch zu untersuchen übrig, ob auch Polykarp und Papias das 4. Evangelium gekannt und benützt haben, eine Frage, die um so bedeutungsvoller ist, als von beiden Kirchenvätern angenommen wird, dass sie persönliche Freunde und Schüler des Apostels Johannes waren. Was Polykarp betrifft, so führt man gewöhnlich die Stelle in seinem oben schon berührten, bald nach dem Tode des Ignatius, also im 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts geschriebenen Briefe an die Philipper, Kap. 7 an: *πᾶς οὖν ὃς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστι*, Worte, welche stark an 1. Joh. 4, 3 erinnern und insofern auch ein Zeugnis für das 4. Evangelium in sich schliessen, als der Verfasser des Briefes nach dem Urteil aller Unbefangenen auch der des 4. Evangeliums ist. Nichtsdestoweniger muss ich gestehen, dass ich diesem Zeugnisse keinen so hohen Wert beizulegen vermag, wie ihm von apologetischer Seite manchmal beigelegt wird. Ich sehe davon ab, dass die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen ist, dass in einer Zeit, da die Erscheinung Christi im Fleische vielfach geleugnet wurde, zwei Schriftsteller unabhängig von einander auf den gleichen Gedanken und ähnlichen Ausdruck kommen konnten; überwiegend wahrscheinlich bleibt der Einfluss der Johannesstelle ja doch. Allein da die Stelle aus dem ersten Brief des Johannes genommen ist, nicht aus dem Evangelium, und da die johanneische Abfassung des Briefes ebenso geleugnet wird, wie die des Evangeliums, auch die Ansichten darüber geteilt sind, welche von diesen beiden Schriften die ältere ist, so lässt Polykarps Brief die Möglichkeit offen, dass zwar der Brief des Johannes im 1. oder 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts vorhanden gewesen, das Evangelium aber erst ein oder zwei Jahrzehnte später verfasst worden sein könnte, zu einer Zeit, da der Apostel Johannes längst nicht mehr lebte. Mehr als dass das Evangelium in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorhanden war, ist also aus der Stelle bei Polykarp nicht mit Sicherheit herauszubringen und andere Zeugnisse aus Polykarps Feder haben wir nicht.

Auch aus den auf uns gekommenen Ueberresten von Papias Schrift: *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, welche nach Zahn um 125, nach Weiffenbach frühestens 130, nach Harnack 145—160 verfasst wurde,

ist für das Evangelium Johannis nicht gerade viel zu erheben. Man hat sogar vielfach von gänzlicher Unbekanntschaft des Papias mit dem 4. Evangelium geredet, weil Euseb uns keinerlei Gebrauch dieses Evangeliums von Seiten des Papias melde. Von apologetischer Seite hat man dieses Schweigen Eusebs daraus erklärt, dass er nur nichts Interessantes, nichts Denkwürdiges, nicht aber, dass er überhaupt nichts gefunden haben möge. Dass das der Grund seines Schweigens sein kann, ist nicht zu bezweifeln. Denn Euseb verspricht III, 3, 3 nur den Gebrauch der Antilegomenen bei den Kirchenvätern zu erwähnen, von den kanonischen und allgemein als echt anerkannten Schriften dagegen verspricht er nur mitzuteilen, was die Kirchenväter über sie gesagt haben. Wenn er also bei Papias nichts über das Evangelium Johannis Gesagtes fand, so konnte er seinem Vorsatze gemäss von dem Verhältnisse des Papias zu diesem Evangelium schweigen, auch wenn er den blossen Gebrauch desselben deutlich wahrnahm. Freilich ist Euseb seinem Vorsatze nicht vollkommen treu geblieben, denn er bemerkt den Gebrauch des 1. Petrus- und 1. Johannisbriefs, obwohl er nichts über sie mitzuteilen wusste und obwohl diese Briefe für ihn keine Antilegomenen waren. Allein wenn er hie und da mehr bot, als er versprochen hatte, so folgt daraus nicht, dass er es in anderen Fällen auch thun musste. Es ist also nicht an dem, dass Euseb, wenn er bei Papias den Gebrauch des 4. Evangeliums fand, mit seinem Schweigen von demselben seinem Versprechen untreu geworden sein müsste, vielmehr kann er eben in Ausführung seines Versprechens geschwiegen haben. Zudem hebt Riggenbach mit Recht hervor, dass Euseb, vom Briefe Polykarps redend, nur melde, dass er einige Stellen aus 1. Petri anführe, dagegen von allen anderen Citaten desselben aus den Synoptikern und den paulinischen Briefen nichts sage. So gut er von diesen Citaten schwieg, so gut konnte er auch von johanneischen Citaten schweigen. Freilich, wenn Papias ein Schüler des Johannes war, so bleibt das Schweigen Eusebs immer noch etwas auffallend, denn in diesem Falle wäre zu erwarten, dass Euseb auch über das Evangelium Johannes etwas und zwar Interessantes mitzuteilen in der Lage gewesen wäre. Doch könnte dieses Schweigen Eusebs auch zufällige Ursachen haben. Papias scheint nämlich dem Euseb eine sehr unsympathische Persönlichkeit gewesen zu sein. Er wird darum seine Schriften schwerlich genau gelesen haben, und es ist nicht ausgeschlossen, dass Euseb, auch wenn in dem Buche des Papias Interessantes über das Evangelium Johannis stand, es möglicherweise übersehen haben könnte. Ein sicherer Beweis für den Nichtgebrauch des Evangeliums bei Papias liegt also in dem Schweigen Eusebs jedenfalls nicht. Aber soviel ist immerhin daraus zu schliessen, dass der Gebrauch desselben bei Papias jedenfalls kein starker gewesen sein wird, denn in diesem Falle wäre doch irgend welche Bemerkung darüber zu erwarten. Entschieden wäre die Frage, wenn jenes Argumentum zum 4. Evangelium glaub-

würdig wäre, welches im Cod. toletanus und im Cod. Reg. Suet. enthalten ist. Nach diesem Argumentum soll Papias in seinen fünf Büchern die johanneische Abfassung des 4. Evangeliums bezeugt haben. Allein da das Argumentum auch noch weiter behauptet, Johannes habe das Evangelium dem Papias diktiert, und da, wie sich zeigen wird, diese Angabe ganz unglaubwürdig ist, so wird auch die erste unzuverlässig. Auch der Beweis, welchen Harnack B. 333 bis 340 Anmerkung und 656 ff. aus gewissen Stellen des Irenäus für die Bekanntschaft des Papias mit dem Evangelium Johannis führt, scheint mir über die blosse Möglichkeit bis Wahrscheinlichkeit nicht hinauszuführen. Dagegen bleibt zur Beantwortung der in Rede stehenden Frage noch eine Quelle übrig, nämlich die Mitteilungen, welche Euseb III 39 aus der Schrift des Papias macht, vor allem das Fragment in 3 und 4, welches folgendermassen lautet: *οὐκ ὀκνήσω δὲ σοὶ καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδέ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.* In diesem Fragment hat man schon sichere Merkmale der Bekanntschaft des Papias mit dem Evangelium Johannis finden wollen, sofern die Bezeichnung des Christentums als *ἐντολαί* ganz johanneisch laute und sofern unter *τῆς ἀληθείας* Christus zu verstehen sei. Weiffenbach (die Papiasfragmente bei Euseb 1874) will den johanneischen Charakter dieser Ausdrücke nicht anerkennen. Hierin hat ihm jedoch selbst Lüdemann J. p. Th. 1879 S. 565 widersprochen, der zwar unter *ἀλήθεια* auch nicht geradezu Christus verstehen will, aber doch das Johanneische des Ausdrucks anerkennt, dieses Geständnis freilich fast wieder aufhebt, indem er behauptet, der Ausdruck sei in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in dem Kreise, aus welchem das 4. Evangelium hervorging, überhaupt heimisch gewesen, und von da aus in das Evangelium übergegangen, wofür natürlich ein Beweis nicht möglich ist. Dass der Ausdruck *ἀλήθεια* hier von Christus gebraucht wird und für die Bekanntschaft des Papias mit dem Evangelium Johannis spricht, während *ἐντολαί* mehr auf Bekanntschaft mit den johanneischen Briefen hinweisst, das sollte man ebensowenig in Abrede ziehen, als man leugnen sollte, dass diese Ausdrücke an sich noch nicht entscheidend sind. Indessen, man hat noch stärkere Spuren von Johannes bei Papias finden wollen. Steitz (Die Tradition von der Wirksamkeit des Johannes in Ephesus St.Kr. 1868 S. 496—99) findet, dass die Aufzählung der Apostel-

namen in dem obigen Fragmente (τί Ἀνδρέας etc.) genau in der Reihenfolge geschehe, in welcher sie im 4. Evangelium auftreten. Allein obwohl dem nicht nur Leuschner 96, Zahn I, 902, sondern sogar Lüdemann a. a. O. zugestimmt haben, so ist diese Entdeckung doch ein Irrtum und man wird zu der Widerlegung, welche Weiffenbach „Papiasfragment“ S. 82 giebt, weder viel hinzufügen, noch etwas Wesentliches davon abziehen können. Aber so sehr Weiffenbach gegen Steitz im Rechte sein wird, seine eigene Ausdeutung der Apostelaufzählung in dem Fragmente ist kaum weniger irrig. Er meint, die Apostelnamen seien dem Range nach aufgezählt und da Johannes einer der letzten in der Reihe ist, so zieht er daraus den Schluss, Papias könne den Johannes nicht als Evangelisten gekannt haben. Diese Beweisführung ist verfehlt. Angenommen, Papias wollte die Apostelnamen dem Range nach aufführen, so durfte er den Johannes nicht hinter einen Thomas oder Philippus zurückstellen, ob er ihn als Evangelisten kannte oder nicht kannte. Der Ruhm des Johannes beruht keineswegs nur auf seinem Evangelium, er hat eine viel breitere Grundlage. Die Synoptiker zählen ihn unter die drei Lieblingsjünger Jesu, und Paulus rechnet ihn Gal. 2 unter die Säulen der Kirche, obgleich weder dieser noch jene ihn als Evangelisten kannten. Hätte Papias Geringschätzung des Johannes an den Tag legen wollen, so hätte er sich mit dem Urteil des ganzen N. T. und der ersten christlichen Kirche in Widerspruch gesetzt. Allein der Gedanke, dass die Apostel dem Range nach aufgezählt seien, erweist sich überhaupt, sobald man die Aufzählung näher ansieht, als undurchführbar, da bei Aufzählung nach dem Range schon die Voranstellung des Andreas unbegreiflich wäre. Deswegen sieht sich auch Weiffenbach genötigt, seine These dahin zu ermässigen, dass die Apostel „nur im allgemeinen“ dem Range nach aufgezählt seien, erkennt aber nicht, dass sie dadurch beweisunkräftig wird. Denn wenn die Anordnung nur „im allgemeinen“ gilt, so kann die Zurückstellung des Johannes ebenso gut Abweichung von der Rangordnung sein, wie die Voranstellung des Andreas. Indessen da für beide Abweichungen jeder annehmbare Erklärungsgrund fehlt, so ist nicht nur zu schliessen, dass die Rangordnung nur im allgemeinen, sondern dass sie gar nicht gilt. Weiffenbach zieht zwar zuletzt noch das Alphabet herbei und erklärt die Zusammenstellung von Petrus und Andreas aus dem Verwandtschaftsverhältnis beider, die Voranstellung des Andreas aber daraus, dass sein Name mit A anfängt. Aber wo bleibt denn die Rangordnung, wenn sie schon durch einen so geringfügigen Umstand gestört werden konnte? Durch solche Angriffe würde der Evangelist Johannes selbst dann nicht zu Fall gebracht, wenn jede andere Erklärung der Apostelaufzählung fehlen würde. Und doch ist dieses Rätsel nicht so schwer zu lösen. Schon Hilgenfeld ist der Lösung sehr nahe gekommen. Er schreibt ZwTh. 1875 S. 255: „Es liegt ja nichts näher, als dass Papias die Apostel ungefähr in der

Reihenfolge aufführt, in welcher ihre Jünger zu ihm gekommen waren". Dass er sich diese Reihenfolge gemerkt haben sollte, ist freilich kaum anzunehmen. Allein man darf statt „Reihenfolge" nur sagen „Unordnung", dann ist die Lösung richtig. Die Aneinanderreihung der Apostelnamen ist nämlich in der Hauptsache Zufall, freilich kein gemeiner, sondern beabsichtigter Zufall. Die Nachfolger der Presbyter kamen zu Papias nicht, um sich von ihm ausforschen zu lassen, wurden auch nicht von ihm zu diesem Zwecke vorgeladen, sondern sie kamen aus anderen Veranlassungen an seinen Wohnort und er benützte nur ihre Anwesenheit für seinen Zweck. Ihr Kommen verhielt sich also zu seinen Nachforschungen ganz zufällig und diese Zufälligkeit des Kommens der Nachfolger bildet er ab, ahmt er nach, indem er die Apostelnamen so aneinanderreiht, wie sie ihm zufällig in den Sinn kommen. Die Aufeinanderfolge der Apostelnamen in dem Fragmente scheint also ganz bedeutungslos zu sein und scheint daraus weder für noch gegen die Bekanntschaft des Papias mit dem Johannesevangelium irgend etwas geschlossen werden zu können, und in der Hauptsache ist dem auch so. Doch erleidet dieses Ergebnis eine gewisse Einschränkung. Ohne Zweifel hat nämlich bei dieser an sich zufälligen Aneinanderreihung doch unwillkürlich die Ideenassociation einen gewissen Einfluss ausgeübt. Dass Andreas und Petrus, Jakobus und Johannes beieinander stehen, wird doch wohl darin begründet sein, dass dem Papias bei Nennung des einen Apostels auch gleich der Name seines Bruders einfiel, und selbst wenn der Jakobus, welchen er nennt, nicht der Bruder des Johannes sein sollte, konnte ihn der Name Jakobus doch an Johannes erinnern. So dürfte nun auch die Aufeinanderfolge von Johannes und Matthäus darin ihren Grund haben, dass ihm bei Nennung des Evangelisten Johannes der andere Evangelist aus dem Apostelkreise, Matthäus, in den Sinn kam. Ist dem so, so haben wir hier ein Zeugnis, dass Johannes dem Papias als Evangelist bekannt war. Weiss und andere haben behauptet, Papias habe die beiden Evangelisten absichtlich aufeinander folgen lassen und habe sie an den Schluss gestellt, weil er von ihnen mündliche Ueberlieferungen zu erhalten am wenigsten das Bedürfnis gefühlt habe. Solche tiefsinnige Erwägungen lagen dem Papias bei dieser an sich so gleichgiltigen Sache gewiss ferne. Aber als unwillkürlich auf Einwirkung der Ideenassociation beruhend, kann man sich die Zusammenstellung der beiden Evangelisten wohl gefallen lassen und insofern berechtigt die Aufeinanderfolge von Johannes und Matthäus zu der Annahme, dass Papias nicht nur diesen, sondern auch jenen als Evangelisten kannte. Konnten wir aus den Ausdrücken *ἀλήθεια* und *ἐντολαί* nur auf die Möglichkeit der Bekanntschaft des Papias mit dem 4. Evangelium schliessen, so gewinnt das Mögliche durch dieses neue Moment einige Wahrscheinlichkeit. Noch weiter über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit hinaus bis an die Grenze der Gewissheit hin werden wir durch ein drittes Moment geführt.

Am Ende seines 3. Buches schreibt Euseb: *κέχρηται δ' αὐτὸς* (nämlich Papias) *μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ. τῆς Πέτρου ὁμοίως* Hier bezeugt Euseb, dass Papias den ersten Brief des Johannes benützt habe und daraus schliessen die Verteidiger des Evangeliums, dass auch dieses zur Zeit des Papias existiert habe und von Johannes verfasst sei, da über die Einheit des Verfassers beider Schriften kein Zweifel möglich sei. Baur hat dagegen eingewendet, dass die angeführten Worte möglicherweise nur ein subjektives und unrichtiges Urteil Eusebs enthalten könnten. Ganz unmöglich ist das allerdings nicht. Aber gewisse Umstände sprechen entschieden dagegen. Einmal scheint Papias als Traditionalist vom reinsten Wasser seine Quellen in der Regel ausdrücklich angegeben zu haben. So führt er nach Euseb III, 39, 7 die Worte des Aristion und des Presbyters Johannes oft mit Namen an. In dem vielerklärten Fragment über Markus und Matthäus ist das ohnehin der Fall. Auch bei den Totenerweckungen, welche er erwähnt, nennt er als Zeugen die Töchter des Philippus ausdrücklich. Es ist daher an und für sich schon äusserst wahrscheinlich, dass er auch die Stellen aus dem 1. Joh.- und 1. Petrus-Brief ausdrücklich auf Johannes und Petrus zurückgeführt habe. Diese Wahrscheinlichkeit wird sogut wie zur Gewissheit erhoben durch die noch weiter folgenden Worte. Im unmittelbaren Anschluss an das Obige fährt nähmlich Euseb fort: *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἐβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.* Hier findet ein bemerkenswerther Unterschied statt in der Art wie Euseb von der Benützung des Hebräerevangeliums bei Papias redet im Vergleich mit der Art, wie er vorher von der Benützung des 1. Joh.- und 1. Petrusbriefs geredet hatte. Von den beiden Briefen sagt er ganz bestimmt: Papias gebraucht Zeugnisse aus denselben. Wo es sich dagegen um das Hebräerevangelium handelt, sagt er nur: Papias führt eine Geschichte an, welche das Hebräerevangelium enthält. Warum macht Euseb diesen Unterschied? Warum sagt er nicht einfach: er gebraucht Zeugnisse sowohl aus dem 1. Joh.- und 1. Petrusbrief, als auch aus dem Hebräerevangelium? Ohne Zweifel darum, weil die Anführungen aus den beiden Briefen anders beschaffen waren als diejenige aus dem Hebräerevangelium, so dass er bei diesem der Benützung durch Papias nicht so gewiss war wie bei jenen. Das lässt kaum eine andere Erklärung zu, als die, dass die Anführung aus dem Hebräerevangelium nicht ausdrücklich und mit Quellenangabe, die aus den Briefen dagegen ausdrücklich und mit Quellenangabe verbunden waren. Dass Papias den 1. Johannisbrief gekannt und gebraucht hat und zwar als von Johannes verfasst, ist demnach so gut wie sicher. Dann aber hat zu seiner Zeit auch das Evangelium Johannis existiert und ist als von Johannes verfasst anerkannt gewesen. Bei Polykarp mussten wir es dahingestellt sein lassen, ob das Vorhandensein des

Briefes auch das Vorhandensein des Evangeliums verbürge, da dieses möglicherweise erst später, wiewohl vom gleichen Verfasser, geschrieben sein könnte. Denn Polykarps Zeugnis bewies nur, dass der Brief zu der Zeit, da Polykarp an die Philipper schrieb, vorhanden war, nicht aber dass er als von Johannes geschrieben galt. Papias dagegen bezeugt uns nicht nur das Dasein, sondern auch den johanneischen Ursprung des 1. Briefes. Da aber Johannes sein Evangelium jedenfalls nicht erst nach Papias geschrieben haben kann, so ist damit zugleich bewiesen, dass zu der Zeit, da Papias schrieb, auch das Ev. Joh. vorhanden war und als johanneisch anerkannt wurde. Was den Wert dieses Zeugnisses einigermassen vermindert, ist nur der Umstand, dass das Alter der papianischen Schrift selber nicht unbedingt feststeht und jedenfalls nicht so hoch ist, dass wir dadurch mit dem Ev. Joh. weiter als in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts zurückgeführt würden. Aber wertvoll bleibt es darum doch, sofern es uns verbürgt, dass das Evangelium in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts als johanneisch im Gebrauche war.

Kap. 18. Fortsetzung.

Blicken wir auf das, was wir von den apostolischen Vätern gefunden haben, zurück, so werden wir gestehen müssen, dass die Ausbeute aus denselben allerdings keine reichliche genannt werden kann und es gilt, die Bedeutung dieser Thatsache noch festzustellen. Bei Clemens und Barnabas kann es nicht besonders wundernehmen, wenn keine sicheren Beweise der Benützung unseres Ev. sich in ihnen finden. Clemens hat nach Holtzmann frühestens 93, spätestens 125, nach Harnack 93—95, nach Zahn 96—97 geschrieben, Barnabas nach Holtzm. 96—125, nach Harnack allerdings erst 130—31, nach Hilg. Einl. 38 dagegen schon 97 und nach Weizsäcker schon zwischen 70 und 80. Den Hirten des Hermas setzt man zwar gewöhnlich in die Mitte des zweiten Jahrhunderts (Harn. 140), man nimmt aber auch an, dass er um diese Zeit nur gesammelt oder überarbeitet wurde und Spitta (Zur Gesch. und Litt. des Urchristentums II, 415) lässt die Originalschrift sogar aus der Zeit des Kaisers Claudius stammen. Kurzum bei diesen drei Schriften bleibt jedenfalls die Möglichkeit offen, dass sie zu einer Zeit geschrieben sein könnten, da das Ev. Joh., auch wenn es echt ist, entweder noch gar nicht vorhanden war, oder wenigstens noch keine namhafte Verbreitung gefunden hatte. Lässt man also die angeführten Spuren der Benützung nicht gelten, so hat man doch kein Recht, ihr Fehlen zum Nachteil des 4. Ev. auszubeuten. Bei Ignatius und an Diognet ist der Gebrauch des Ev. Joh. erwiesen, man kann auch nicht sagen, dass derselbe hinter dem Gebrauch der Synoptiker in auffallender Weise zurücktrete. Anders dagegen verhält es sich mit Papias und Polykarp. Von diesem ist sicher, dass er in seinem Briefe keinen Gebrauch

vom 4. Ev. gemacht hat, jener hat das Ev. zwar ohne Zweifel gekannt, aber aller Wahrscheinlichkeit nach nur einen schwachen Gebrauch davon gemacht. Diese Erscheinungen sind um so auffallender, als Polykarp und Papias nach der Überlieferung Freunde und Schüler des Johannes waren, von ihnen somit ein sehr reicher Gebrauch des Evangeliums zu erwarten wäre, wozu bei Polykarp noch kommt, dass sein Brief von Anspielungen an neutestamentliche Schriftstellen förmlich wimmelt, unter welchen sich wenigstens drei Stellen der synoptischen Evangelien befinden. Diese auffallenden Thatsachen scheinen mir bisher von den Apologeten viel zu leicht genommen worden zu sein.* Ich sehe mich daher genötigt, hierin von der bisherigen Apologetik aufs bestimmteste abzuweichen. Die genannten Thatsachen lassen nur dreierlei Erklärungen zu: Entweder sind die dem Polykarp und Papias zugeschriebenen Schriften unecht, oder das Ev. Joh. ist unecht oder Polykarp und Papias waren keine unmittelbaren, persönlichen Schüler des Apostels Johannes. Von diesen drei Punkten ist der dritte der anfechtbarste.**)

Wohl ist es Polykarps Schüler †) Irenäus, welcher uns über sein Verhältnis zu Johannes Nachricht giebt und welcher seine Mitteilungen aus dem eigenen Munde seines Lehrers empfangen haben will. Allein die beiden Stellen, in welchen Euseb uns diese Zeugnisse des Irenäus aufbewahrt hat (V 20. 24.), lauten so, dass man in die Richtigkeit seiner Angaben berechtigte Zweifel setzen darf. In der ersten Stelle erzählt Irenäus dem Florinus, wie er heutzutage noch den Ort anzugeben vermöchte, wo der selige Polykarp sass und redete, sowie seine Aus- und Eingänge, seine ganze Lebensweise, seine Körpergestalt und Vorträge, wie er seinen Umgang „mit Johannes und mit den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten“ erzählte und ihre Reden anführte. Dass Irenäus den Johannes hier nicht Apostel nennt, macht allerdings wenig aus, denn da jede anderweitige Bezeichnung fehlt, so ist nicht anders anzunehmen, als dass er den allbekannten Johannes, also den Zebedaiden meint. Die Frage ist nur, ob nicht Irenäus einen anderen Johannes mit dem

* So z. B. von Godet, wenn er die Sache durch den Hinweis abmachen zu können glaubt, dass der Brief Polykarps nicht länger sei als eine gewöhnliche Predigt, weshalb man sich nicht wundern dürfe, wenn nicht gerade eine Stelle aus dem 4. Ev. darin vorkomme. Das könnte man gelten lassen, wenn nicht andere neutestamentliche Schriften so stark gebraucht würden und wenn nicht Polykarp ein Schüler des Johannes sein sollte.

**) In der folgenden Abhandlung scheine ich mich sehr nahe mit Scholten „Der Apostel Johannes in Kleinasien“ zu berühren, bin aber ganz unabhängig von ihm, bin erst als ich meine Auffassung schon lang schriftlich fixiert hatte durch Hilg. Einl. 398 ff. darauf aufmerksam gemacht worden, dass Scholten das Gleiche sagt. Auch ein Beweis dafür, wie vorsichtig man in der Annahme von Abhängigkeitsverhältnissen sein muss.

†) Der Ausdruck „Schüler“ ist hier nur der Kürze wegen gewählt. Es wird sich zeigen, dass Irenäus streng genommen kaum so genannt werden kann, da er Polykarp nur als Knabe gesehen und gehört hat.

Zebedaiden verwechselt hat. Aus dem oben S. 161 abgedruckten Papiasfragmente bei Euseb III 39, 3 und 4 wissen wir, dass es in Kleinasien neben dem Apostel Johannes noch einen Presbyter dieses Namens gab, welcher ebenfalls den Herrn gekannt hatte und daher in hohem apostelähnlichem Ansehen stand.*) Nun war Irenäus damals, als er zu Polykarps Füssen sass, noch ein Knabe. Riggenbach Jahrb. für deutsche Theol. 1868 S. 333 wendet zwar ein, dass das Altertum mit *παῖς* oder puer einen ganz anderen Begriff verbinde, als wir mit dem deutschen „Knabe." Aber wenn *παῖς* mit *ἔτι ὤν* verbunden ausdrücklich zur Bezeichung des Alters gebraucht wird, dann muss es doch wohl im Sinne von Knabe oder Kind verstanden werden. Zum Überfluss sagt Irenäus haer. III 3, 4 (Euseb IV 14) ausdrücklich in Bezug auf Polykarp: „Den auch wir *ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ* gesehen haben." Wie kann man da noch zweifeln, dass Irenäus den Polykarp nur in seiner Kindheit sah und hörte? Wenn er nun von seinem Lehrer gehört hatte, dass er ein Schüler des Johannes gewesen sei, wie leicht konnte dann der Knabe statt an den Presbyter an den Apostel denken! Diese Vermutung gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit durch die zweite Stelle, in welcher Irenäus das Schülerverhältnis Polykarps zu Johannes bezeugt, Euseb V, 24, 16 (oben S. 151 von uns abgedruckt). Hier ist wieder von dem Umgang Polykarps mit Johannes die Rede und hier wird er als Apostel bezeichnet. Was aber dieser Bezeichnung allen Wert nimmt und sie sogar zu einem Verdachtsmomente gegen die Apostolocität des Johannes im strengen Sinne des Wortes macht, das ist der Umstand, dass dem Johannes dieses Prädikat in Verbindung mit anderen beigelegt wird, von welchen nicht zu glauben ist, dass sie Apostel im gewöhnlichen Sinne waren. Es heisst: *καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων*. Da hier *ἀπ.* in der Mehrzahl steht, so müsste Polykarp wenigstens ausser mit Johannes noch mit zwei Aposteln, somit im ganzen

*) Die Versuche, den Presbyter Johannes als vom Apostel zu unterscheidende Persönlichkeit aus der Stelle wegzubringen, wie sie neuerdings noch von Hausleiter Theol. Lit. Bl. 1896 S. 466 f. und von Zahn Einl. II 216 f. gemacht worden sind, sind als ganz unannehmbar zurückzuweisen. Sie sind für uns schon dadurch ausgeschlossen, dass wir unter *πρεσβύτερος* im ganzen Fragmente, also auch beim zweiten Johannes Gemeindevorsteher verstehen werden. Aber auch abgesehen davon sind sie nur möglich, wenn einer der beiden Johannes als Interpolation ausgestossen wird. Da hiezu in den Handschriften kein Anlass gegeben ist, so ist dieses Verfahren ein Gewaltstreich. Wenn in einer Handschrift Simon hineingesetzt wurde, so folgt daraus nicht, dass ebenso auch Johannes hineingesetzt sein kann, denn Simon stand noch nicht im Texte, während Johannes schon drin stand. Und wenn sich bei Epiphanius solche stilistische Leistungen finden, dass der gleiche Mann zweimal genannt wird, so ist man zu solch verzweifelten Annahmen doch nur dann berechtigt, wenn schlechterdings kein anderer Ausweg übrig bleibt. Und wenn die Trennung des Johannes von den übrigen Aposteln sich daraus erklären liesse, dass er als lebender mit dem noch lebenden Aristion zusammengestellt werde, so wäre damit doch noch nicht erklärt, warum er, der Apostel, hinter den nichtapostolischen Aristion zurückgestellt ist.

mit deren wenigstens drei Umgang gehabt haben. Nun bedenke man aber, dass Polykarp nach Euseb IV, 14, 10 verglichen mit 15, 1 unter der Regierung Mark Aurels hingerichtet wurde, welcher im Jahre 161 den Thron bestieg, und dass Euseb im Chronikon geradezu das Jahr 166 als Todesjahr Polykarps angiebt. Damals hatte er 86 Jahre „dem Herrn gedient,“ d. h. ohne Zweifel, er war 86 Jahre alt. Seine Geburt fällt somit wahrscheinlich ins Jahr 80. Man bedenke ferner, dass er, bevor bei ihm von einem Umgang mit Aposteln die Rede sein konnte, doch wenigstens 10—12 Jahre alt sein musste. Sein Umgang mit den Aposteln fällt somit in das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts. Dass damals noch wenigstens drei wirkliche Apostel gelebt haben, und dass diese drei Apostel so nahe bei einander gewesen sein sollten, dass der junge Polykarp mit allen drei Umgang haben und wiederholt Passah feiern konnte, das ist weit mehr als unwahrscheinlich, das ist unglaublich. Nun stellt man allerdings obiger Chronologie gegenwärtig fast durchweg eine andere gegenüber. Waddington hat im Jahre 1867 ausgerechnet, dass Polykarp 156 gestorben, also im Jahre 70 geboren sei und ihm sind Friedländer, Hilgenfeld, Lipsius und viele andere gefolgt. Zahn und Harnack sind sogar noch um ein Jahr weiter bis 155 zurückgegangen, so dass seine Geburt ins Jahr 69 fallen würde. Ja nach Zahn „Forschungen IV 249 ff.“ soll er in einem Alter von reichlich 100 Jahren gestorben, also im Jahre 54 geboren sein. Letztere Annahme ist aber schon darum ganz unwahrscheinlich, weil Polykarp nach Euseb IV 14, 5 unter Anicet, d. h. wenn er 155 gestorben ist unmittelbar vor seinem Tode in Rom war und dort viele Häretiker bekehrte also noch eine erfolgreiche Wirksamkeit entfaltete, was von einem Hundertjährigen doch kaum zu glauben ist. Auch hat Harnack B. 342 f., 344 Anm. nachgewiesen, dass die Stellen, aus welchen Zahn dieses ausserordentliche Alter herausbringen will, das nicht beweisen. Aber auch die Annahme, dass Polykarp im Jahre 155 gestorben sei, scheint mir nicht genügend begründet zu sein. Es spricht dagegen neben den obigen Angaben Eusebs der auch von Harnack als nicht unbedeutend anerkannte Umstand, dass dann die Romreise und das Martyrium Polykarps auffallend nahe zusammenrücken*). Auf der anderen Seite sind die Gründe, welche Harnack für das Jahr 155 geltend macht teils für uns ganz beweisunkräftig, teils wenigstens nicht entscheidend. Der Hauptgrund Harnacks ist S. 347, dass ein im

---

*) Polykarp wurde nach Harnack B 342 am 23. Febr. 155 gemartert. Vorher aber hatte er einen Streit mit Anicet über das Osterfest, mit Anicet, der selber erst 155 Bischof in Rom wurde, vergl. Harnack B 726. Da müsste also in der kurzen Zeit vom 1. Januar bis 23. Februar Anicet Bischof in Rom geworden sein, Polykarp sich ebendaselbst mit ihm gestritten haben, nach Kleinasien zurückgereist und gefangen genommen worden sein u. s. w. Und doch nahm damals eine Reise von Rom nach Kleinasien namentlich im Winter Wochen in Anspruch, wenn sie überhaupt ausgeführt werden konnte. vergl. Acta 28, 11.

Jahre 80 geborener Mann schwerlich mit Johannes und den anderen Aposteln verkehrt haben könne. Das ist sehr wahr, aber diesen Verkehr bestreiten wir gerade, daher fällt dieser Grund für uns weg. Der andere Grund ist, dass Irenäus den Polykarp nur in seiner frühesten Jugend gehört haben will und da Irenäus nach Harnack nicht lange vor 142 geboren wurde, so würde es, falls Polykarp erst 166 starb, auffallen, dass er ihn nicht auch noch in reiferem Alter hörte. Aber Harnack erkennt selbst an, obwohl er es allerdings für sehr unwahrscheinlich hält, dass Irenäus möglicherweise auch durch andere Umstände als durch Polykarps Tod am Hören Polykarps in reiferen Jahren verhindert werden konnte namentlich durch räumliche Trennung von ihm. Es ist ja nicht einmal bewiesen, dass Irenäus seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Smyrna hatte, er kann auch nur bei einer länger dauernden aber vorübergehenden Anwesenheit Polykarp gehört haben. Unter diesen Umständen finde ich mit Keim keinen genügenden Grund, von der bestimmten Angabe Eusebs abzuweichen, um so weniger, als das Jahr 166 in der That das einzige ist, welches neben dem Jahre 155 in Betracht kommen kann (vergl. Harnack B 341 f.) und ein merkwürdiger Zufall angenommen werden müsste, wenn Euseb dieses allein noch mögliche Jahr von ungefähr getroffen hätte. Indessen selbst wenn die neue Berechnung richtig und Polykarp im Jahr 69 geboren sein sollte, so wäre damit für seinen Umgang mit dem Apostel Johannes nicht viel gewonnen. Denn auch in den Jahren 80—90 ist es äusserst unwahrscheinlich, dass Polykarp mit wenigstens drei wirklichen Aposteln Umgang gehabt und das Passah wiederholt mit ihnen gefeiert haben sollte. Folglich können die „übrigen Apostel“ keine Apostel im Sinne der Zwölfe gewesen sein, sondern entweder ist das Wort „Apostel“ hier in weiterem Sinne genommen von Leuten, welche Jesum einst, vielleicht nur als Kinder, gesehen und gehört hatten (was ja nach 1. Kor. 9, 1 als Haupterfordernis eines Apostels betrachtet wurde) und sich später der Verkündigung des Evangeliums widmeten, und solcher konnte es am Ende des 1. Jahrhunderts noch viele geben, da ihre Zahl von Anfang an viel grösser war, als die der eigentlichen Apostel und sie zudem jünger waren als diese, oder die ganze Nachricht des Irenäus ist überhaupt ungenau. In diesem Falle lässt sich nichts aus ihr schliessen, also auch kein Beweis für das Schülerverhältnis Polykarps daraus ziehen. In jenem Falle aber muss als das Natürlichste betrachtet werden, dass auch der mit den „andern Aposteln“ zusammengefasste Johannes nur ein Apostel im weiteren Sinn war, dass wir es also mit dem Presbyter dieses Namens, nicht mit dem Zebedaiden zu thun haben. Sollte je noch ein Zweifel darüber möglich sein, wie es sich mit den „Aposteln“ des Irenäus verhält, so müsste die Stelle in seinen Häresen III, 3, 4 jedem Unbefangenen vollends die Augen öffnen. Hier behauptet er, Polykarp sei nicht nur von Aposteln unterrichtet worden und habe mit vielen, welche Christum

gesehen hatten, Umgang gehabt, sondern er sei auch von „Aposteln“ (Mehrzahl!) zum Bischof in Smyrna eingesetzt worden (*ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς ..... ἐπίσκοπος*). Nun kann Polykarp, selbst wenn er im Jahre 69 geboren wurde, unmöglich vor dem Anfang des 2. Jahrhunderts Bischof geworden sein. Wie viele Apostel im strengen Sinne des Wortes können aber damals noch gelebt haben? Hier ist die Ungenauigkeit des Irenäus so handgreiflich, dass sogar der gewiss nicht hyperkritische Euseb an ihm Kritik geübt zu haben scheint. Denn III 36, 1 bezeichnet er ihn zwar auch wieder als *τῶν ἀποστόλων ὁμιλητής*, sagt aber dann, er habe *πρὸς τῶν αὐτόπτων καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπήν* bekommen. Dass er hiebei die Stelle in den Häresen des Irenäus im Auge hat, ist nicht zu bezweifeln, denn er führt sie IV, 14, 3 wörtlich an, nur macht er aus den „Aposteln“ des Irenäus „Augenzeugen und Diener des Herrn“, eine Änderung, die schwerlich Zufall sein wird. Übrigens ist selbst das, dass Polykarp von nichtapostolischen Augenzeugen Jesu (Mehrzahl) in sein Amt eingesetzt worden sei, schwer zu glauben. Dass ein solcher, der Presbyter Johannes, im Anfang des 2. Jahrhunderts noch in Kleinasien lebte und ihn einsetzte, kann man glauben, mehrere kaum, da selbst diejenigen, die Jesum nur als 10—12 jährigen Knaben gesehen hatten, damals schon über 80 Jahre alt waren, also jedenfalls seltene Erscheinungen gewesen sein müssen. Überhaupt darf nicht vergessen werden, dass Irenäus ein wenig zuverlässiger Berichterstatter ist. Harnack zeigt B 335 Anm., dass nach Irenäus Jesus unter der Regierung des Claudius gestorben sein müsste und ruft aus: „Welcher Wert kommt den Zeugnissen des Irenäus für die Urzeit der Kirche zu, wenn er den Tod Jesu unter Claudius verlegen konnte!“ Bedenkt man nun, dass die an und für sich schon von den grössten inneren Schwierigkeiten gedrückte Angabe des in geschichtlichen Dingen so wenig zuverlässigen Irenäus über das Schülerverhältnis Polykarps zu Johannes auf einer blossen Kindheitserinnerung beruht, so wird man anerkennen müssen, dass von ihr aus gegen die Echtheit des 4. Evangeliums oder des Philipperbriefs von Polykarp nicht argumentiert werden kann, und da auch die eigene von den gleichen inneren Schwierigkeiten gedrückte Angabe Polykarps Euseb V 24, 16 nur durch Irenäus vermittelt wird, da wir überhaupt andere alte Zeugnisse über das Schülerverhältnis Polykarps zu Johannes als die durch Irenäus vermittelten gar nicht haben, so wird man zugestehen müssen, dass die kirchlichen Nachrichten über den Verkehr Polykarps mit dem Apostel Johannes geschichtlich durchaus unsicher sind und dass alles dafür spricht, dass hier der Apostel mit dem Presbyter Johannes verwechselt wurde.

Aber auch das Schülerverhältnis des Papias zu Johannes ist nicht weniger anfechtbar. Es ist wieder allein der unzuverlässige Irenäus haer V, 33, 4 und der ihm nachschreibende Hieronymus, welcher den Papias zu *Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*

macht. Aber anders urteilt Euseb, welcher III, 39, 2, nachdem er die eben genannte Stelle des Irenäus angeführt hat, sagt, Papias gebe in der Vorrede zu seinen Büchern zu erkennen, dass er keineswegs ein Augen- und Ohrenzeuge der heiligen Apostel gewesen sei. Freilich ist das nur ein Urteil Eusebs und man kann fragen, ob dieses Urteil richtig ist. Es kommt hier alles darauf an, wie in dem oben S. 161 abgedruckten Fragment die *πρεσβύτεροι* verstanden werden. Über diese Frage ist in den letzten Jahrzehnten namentlich auch aus Anlass der schon angeführten Schrift Weiffenbachs über das erste Papiasfragment viel geschrieben worden, doch glauben wir unsere Auffassung mit verhältnismässig wenigen Worten rechtfertigen zu können. Es sind ganz im allgemeinen zwei verschiedene Auffassungen möglich. Nach der einen, hauptsächlich von Hilgenfeld, Leimbach, Leuschner, Luthardt, Zahn vertretenen Auffassung, bedeutet *πρεσβ.* die Alten, die Altvordern, die Vorfahren, die Männer der ersten christlichen Generation, also die Apostel und ihre Zeitgenossen. Hiefür kann man sich auf Hebr. 11, 2, vielleicht auch auf Mtth. 15, 2 = Mr. 7, 3, 5 berufen. Bei dieser Auffassung müssen die Worte *τί Ἀνδρέας* etc. als Apposition gefasst werden: Ich erforschte die Worte der Presbyter, nämlich was Andreas u. s. w. sagte. Nach der andern, hauptsächlich von Weiffenbach vertretenen Auffassung bedeutet *πρεσβ.* die christlichen Gemeindevorsteher. Bei dieser Auffassung müssen die Worte: *τί Ἀνδρέας* etc. als nähere Bestimmung von *λόγους* betrachtet werden: Ich erforschte die Worte der Presbyter darüber, was Andreas u. s. w. sagten. Dass diese Auffassung von *τί Ἀνδρέας* ebensogut möglich ist wie die andere hat Weiffenbachs Gegner, Leimbach (Papiasfragment S. 42) selber anerkannt. Ich kann mich in dieser Frage nur entschieden auf Weiffenbachs Seite stellen. *Πρεσβύτεροι* ist im N. T. und in der altchristlichen Litteratur der ganz gewöhnliche Ausdruck für Gemeindevorsteher, vor allem für die jüdischen, dann aber auch für die christlichen Gemeindevorsteher. Von der Offenbarung Johannis abgesehen kommt das Wort von den christlichen Gemeindevorstehern im N. T. wenigstens fünfzehnmal vor, in dem Sinne von „Altvordern“ ist Hebr. 11, 2 die einzige vollkommen gesicherte Stelle, während die Altvordern sonst mehr *ἀρχαῖοι* genannt werden. Bei jedem Worte muss aber von der gewöhnlichen Bedeutung ausgegangen und diese so lange festgehalten werden, als nicht ernsthafte Gründe sie aufzugeben nötigen. Dazu kommt, dass die Bedeutung „Altvordern“ auf *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* nicht anwendbar ist. Ob man hier *πρεσβ.* = Gemeindevorsteher oder wie Zahn Einl. II 205 will, = der Alte nimmt, jedenfalls muss man es anders nehmen als die *πρεσβύτεροι* im unmittelbar Vorhergehenden. Denn „der Alte“ und „der Altvordere“ ist keineswegs dasselbe. Ein Altvorderer kann auch sehr jung gestorben sein, man kann darum auch nicht den Begriff „Alte“ auf die *πρεσβύτεροι* übertragen, da entfernt nicht alle Apostel und anderen Männer der ersten Generation ein hohes Alter erreicht haben. Ein und dasselbe

Wort im gleichen Satze in verschiedenem Sinn zu nehmen ist aber eine starke Zumutung. Es kommt weiter hinzu, dass Papias unmittelbar *παρὰ τῶν πρεσβ.* gelernt haben will. Versteht man unter *πρεσβ.* die Männer der ersten Generation, vor allem die Apostel, so müsste er also mit einer grösseren Zahl solcher Männer Umgang gehabt haben, was bei einem Manne, welcher bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts lebte, sehr unwahrscheinlich ist. Noch weniger begreift man, warum Papias, wenn er mit den Altvordern persönlichen Umgang gehabt hatte, noch das Bedürfnis fühlen konnte, sich bei anderen nach deren Worten zu erkundigen. Hilgenfelds Erklärung, er habe wohl von den Altvordern gelernt, sei aber kein „eigentlicher" Jünger derselben gewesen, ist schwach. Wenn Papias sagt: *καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα* so kann er doch bei den Vorträgen der Presbyter nicht nur hospitiert haben. Entscheidend ist vollends, dass Papias die Presbyter und ihre Nachfolger in Gegensatz stellt zu den Vielrednern und zu den Verbreitern fremder Gebote. Würde also Papias unter den Presbytern die Altvordern verstehen, so würde er alle späteren Christen und alle, die nicht das Glück hatten, „eigentliche Jünger" von Altvordern zu sein, ihn selbst mit eingeschlossen, für Schwätzer und Irrlehrer erklären, was doch ganz unmöglich ist. Die einzig richtige Erklärung von *πρεσβύτεροι* ist daher diejenige, welche die Gemeindevorsteher darunter versteht. Diese Erklärung gibt auch einen sehr guten Sinn. Versteht man unter den Presbytern die Gemeindevorsteher, dann begreift man, wie Papias ihnen die Schwätzer und Irrlehrer gegenüberstellen konnte. Schon Ignatius hatte mit aller Macht auf den Anschluss an und die Unterordnung unter das kirchliche Amt gedrungen. Den Bischof sollte man nach Ignatius ansehen wie Christus, die Presbyter wie die Apostel. Wie Ignatius denkt offenbar auch Papias. Die Presbyter als die Träger des kirchlichen Amtes sind auch ihm die allein zuverlässigen Zeugen der wahren kirchlichen Lehre. Alle die sich vom kirchlichen Amte lossagen, sind ihm Schwätzer und Irrlehrer. Und wenn Hilgenfeld ZwTh. 1877 S. 511 meint, das wäre nichts Besonderes gewesen, wenn Papias sich bei Gemeindevorstehern erkundigt hätte, so ist das von unserem Standpunkte aus geurteilt, nicht aber vom Standpunkte des Papias und seiner Zeit.

Hat also Papias sich bei den Trägern des kirchlichen Amtes, mit welchen er in Berührung kam, nnd bei solchen, welche dem kirchlichen Amte treu ergeben waren, nach dem erkundigt, was Andreas, Petrus u. s. w. und was der Apostel Johannes sagte, so kann keine Rede davon sein, dass er einen dieser Männer, insbesondere den Apostel Johannes persönlich gekannt hätte und sein Schüler gewesen wäre. Überhaupt weist der Aorist *εἶπεν* (*τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν* etc.) darauf hin, dass zu der Zeit, da Papias seine Erkundigungen einzog, die genannten Apostel gar nicht mehr lebten.*)

*) Im Gegensatz zu *εἶπεν* weist das *λέγουσι* bei Aristion und dem

Ist aber Papias kein Schüler des Johannes gewesen, dann kann

Presbyter Johannes darauf hin, dass diese beiden zu der Zeit, da Papias seine Erkundigungen einzog, noch lebten. In diesem Falle befremdet es aber auch, dass Papias sich nach dem, was sie sagten, bei anderen erkundigte. Man sollte erwarten, er hätte sie selber aufgesucht und vernommen, wie denn auch Euseb ihn wirklich als Ohrenzeugen beider bezeichnet III 39, 7. Er schränkt diese Bezeichnung freilich sogleich wieder ein, indem er sagt: „wenigstens führt er sie oft mit Namen an.“ Wir haben es demnach hier nicht mit einer Aussage des Papias zu thun, sondern mit einem Schlusse, welchen Euseb aus seinen Worten zieht. Aber dieser Schluss hat so sehr alle innere Wahrscheinlichkeit für sich, dass man ihn für richtig halten muss. Wie erklärt es sich nun, dass Papias, der doch den Aristion und den Presbyter Johannes selber hörte, sich noch bei anderen nach ihren Worten erkundigte? Den Weg zur Lösung dieser Frage zeigt die Art, wie Leimbach die Stelle des Fragmentes erklärt. Er liest statt ἤ τις vielmehr ἢ τίς ἕτερος τῶν τοῦ κυρ. μαϑ. und übersetzt: „Oder welcher andere von den Jüngern des Herrn das sagte, was sowohl Aristion als auch der Presbyter Johannes sagen.“ Wohl hat Keim in einem mit der geistreichen Überschrift „Neueste Papiasgrillen“ geschmückten Aufsatze der prot. Kirch. Ztg. 1875 diese Auslegung als „Schwindel, blosser Schwindel“ gebrandmarkt und Holtzmann hat sie J. p. Th. 1875 als „sprachlichen und sachlichen Unsinn“ abgefertigt. Aber so wenig diese Urteile an Grobheit zu wünschen übrig liessen, so konnten sie doch nicht verhindern, dass nicht Leimbachs Gegner, der von ihm so entschieden bekämpfte Weiffenbach selber J. p. Th. 1877 S. 409 die Auslegung Leimbachs als sprachlich möglich anerkannte. Auch ist die Einwendung Weizsäckers (Theol. Litt. Ztg. 1876 S. 109 ff.) dass bei Leimbachs Lesart τε nicht nach ἅ sondern nach Ἀριστιων stehen müsste, nicht ganz zutreffend, da τε auch bisweilen voransteht, vrgl. Passow 5. Aufl. II, 2, 1839. Was aber die Sache betrifft, so kann man verstehen, warum Papias Bestätigung dessen, was er von Aristion und Presbyter Johannes gehört hatte, zu bekommen wünschte. Lebten diese Männer länger als die Apostel, so werden sie wohl auch jünger als diese gewesen sein, werden also Jesum ohne Zweifel nur als Knaben gesehen und gehört haben. Zudem waren sie keine Apostel im strengen Sinne des Wortes und Papias huldigte, wie wir sahen, schon einem ziemlich ausgeprägten kirchlichen Amtsbegriffe. Diese Umstände machen es recht wohl begreiflich, dass Papias das Zeugnis der beiden Männer, so hoch er es auch an sich schätzte, doch nicht auf eine Linie mit apostolischem Zeugnis stellte und darum Bestätigung dessen, was sie ihm sagten, durch auf apostolische Zeugnisse zurückgehende Mitteilungen zu bekommen wünschte. Dass also Papias, obwohl persönlicher Schüler von Aristion und Presbyter Johannes, sich doch noch bei andern über das, was sie ihm sagten, erkundigte, beweist nicht, dass er auch über das, was der Apostel Johannes gesagt hatte, sich bei andern erkundigen und doch dessen persönlicher Schüler sein konnte. Unrichtig ist es auch, wenn Hilgenfeld ZwTh. 1875 S. 236 sagt, nach Euseb habe Papias gleichzeitig mit Philippus gelebt, könne somit in jüngeren Jahren auch noch den Johannes gehört haben. Das Zusammenleben mit Philippus ist trotz κατὰ τοὺς αὐτοὺς-γενόμενος aus Eusebs Worten nicht zu entnehmen, sondern nur das Zusammenleben mit den Töchtern des Philippus, die natürlish jünger waren als ihr Vater. Denn Euseb konnte das Zusammenleben von Personen der Vorzeit nur aus dem Verkehre erschliessen, welchen sie miteinander hatten, da es damals noch kein Tauf-, Ehe- und Totenregister gab. Ein Verkehr mit Papias wird aber nur von den Töchtern des Philippus ausgesagt, nicht von diesem selbst. Beyschlags neueste Entdeckung StKr. 1898 S. 94, das Präsens λέγουσι gehe nicht auf die Zeit, da Papias seine Erkundigungen anstellte, sondern auf die Zeit, da er sein Buch schrieb, werde ich erst dann widerlegen, wenn es sich zeigen sollte, dass ausser Beyschlag jemand daran glaubt.

auch der jedenfalls schwache Gebrauch, den er vom 4. Ev. macht, ebenso wie der Nichtgebrauch bei Polykarp nicht allzusehr befremden. Bemerkt werden mag hier noch, dass, wenn wir das Schülerverhältnis von Polykarp und Papias bestreiten, wir doch darum keineswegs gemeint sind, den ephesinischen Aufenthalt des Johannes überhaupt bestreiten zu wollen. Dazu reichen weder die von uns gegen das Schülerverhältnis, noch die sonst geltend gemachten Gründe aus. Vielmehr erklärt sich die Verwechslung des Presbyters mit dem Apostel Johannes am leichtesten, wenn beide Männer wirklich nacheinander und sogar noch eine Zeit lang nebeneinander am gleichen Orte gelebt und gewirkt hatten. Nur das leugne ich, dass der Apostel Johannes ein so hohes Alter erreicht habe, wie man gewöhnlich annimmt, und erst unter Trajan gestorben sei. Vielmehr nehme ich an, dass er sein Evangelium vielleicht ums Jahr 80 schrieb und ums Jahr 85 in einem Alter von 75—80 Jahren starb, während der Presbyter Johannes ihn um vielleicht 20 Jahre bis in die Zeit Trajans überlebte. So können Papias und Polykarp recht wohl Schüler des Presbyters Johannes gewesen sein und so erklärt es sich auch leicht, dass dieser in der Erinnerung späterer Geschlechter vollständig in die Stelle des Apostels einrückte. Eine ähnliche Verwechslung liegt ja aller Wahrscheinlichkeit nach auch in dem Briefe des Polykrates an Viktor vor, sofern hier vom Apostel Philippus und seinen drei Töchtern die Rede ist, während ohne Zweifel der Diakon dieses Namens gemeint ist, welcher nach Acta 21, 8 f. prophetisch begabte Töchter hatte. Indessen wenn ich auch den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes in keiner Weise zu leugnen gesonnen bin, so vermag ich ihm doch eine so grosse apologetische Bedeutung nicht zuzuschreiben, wie man sie ihm gewöhnlich sowohl von kritischer wie von apologetischer Seite zuschreibt. Man argumentiert so: Wenn Johannes die letzten Jahre seines Lebens in Kleinasien zugebracht habe und dort in hohem Alter gestorben sei, so sei es nicht möglich, dass dort in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine Schrift unter seinem Namen auftauchen konnte, welche nicht von ihm stammte. Es mussten zu viele leben, welche den Apostel gekannt hatten und denen die Täuschung oder der Irrtum nicht verborgen bleiben konnte. Allein abgesehen davon, dass die Abfassung des 4. Ev. in Kleinasien doch nicht geradezu eine unumstössliche Thatsache ist, so glaube ich, dass auch an dem Orte, wo und bald nachdem Johannes gestorben war, eine Unterschiebung nicht ganz unmöglich war. Auch da konnte ein Fälscher, wenn er zu Lebzeiten des Johannes wirklich in Verbindung mit diesem gestanden war, nach seinem Tode mit der Behauptung auftreten, im Besitze einer nachgelassenen Schrift des Apostels zu sein, und konnte, wenn er sich nur mit dem, was Johannes wirklich gelehrt hatte, nicht in allzu groben Widerspruch setzte, mit seiner Behauptung auch Glauben finden. Ich finde es daher nicht unbegreiflich, dass Weizsäcker sowohl den ephesinischen Aufenthalt des Johannes, als auch den ephesinischen Ursprung

des Evangeliums zugesteht uud die johanneische, wenigstens die unmittelbar johanneische Abfassung des letzteren dennoch leugnet. Da ich also der Frage nach dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels eine so grosse Bedeutung nicht zuzuschreiben vermag wie andere, so glaube ich auch, auf eine Besprechung derselben verzichten zu können. Übrigens kommen wir später auf viel einfacherem und sichrerem Wege zum gleichen Ergebnis, dass das Evangelium an dem Ort und zu der Zeit entstanden ist, wo der Apostel zuletzt lebte, welches auch dieser Ort gewesen sein mag.

Kap. 19. **Schluss der apostolischen Väter.**

Waren Polykarp und Papias keine unmittelbaren persönlichen Schüler des Apostels Johannes, so ist damit der schwerste Anstoss beseitigt, welchen der schwache Gebrauch des 4. Ev. beim einen und der völlige Nichtgebrauch beim andern erregt. Aber über alle Schwierigkeiten sind wir damit noch nicht hinüber. Es wurde oben die Vermutung ausgesprochen, dass Johannes sein Evangelium etwa ums Jahr 80 geschrieben habe. Aber selbst wenn er es erst um 90 oder 95 geschrieben hätte und wenn beide keine persönlichen Schüler von Johannes waren, bleibt es auffallend, dass der wenigstens 20 Jahre später schreibende Polykarp keine und der wenigstens 30—40 Jahre später schreibende Papias so wenig Zeichen des Gebrauchs dieses Evangeliums an den Tag legen. Wir werden hier auf die Frage geführt, die wir schon bei Justin berührt, deren Beantwortung wir aber dort auf später verschoben haben, nämlich wie der verhältnismässig schwache Gebrauch des 4. Ev. bei manchen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts zu erklären sei. Wie schon oben bemerkt wurde, soll dieser schwache Gebrauch nach Holtzm. u. a. seinen Grund darin haben, dass das 4. Ev. von Justin nicht als apostolisch-johanneisch anerkannt und darum nicht so hoch wie die Synoptiker geschätzt worden sei, während O. Holtzm. S. 173 ihn daraus erklärt, dass Justin noch gewusst habe, dass die johanneischen Christusreden Erzeugnisse des Evangelisten seien, (wonach also Justin pseudonyme Schriftstellerei doch nicht für so unanstössig gehalten haben müsste, wie die Kritik uns sonst glauben machen will). Von solchen Auslegungen hätte schon der Umstand abhalten sollen, dass Justin auch von der Offenbarung Johannis fast gar keinen Gebrauch macht, obwohl er nach Dial. 81, 14 sie nicht nur kannte, sondern auch als apostolisch anerkannte, dass Polykarp in seinem Philipperbrief den Brief Pauli an die Philipper, von zwei leichten und zweifelhaften Anklängen Kap. 9 und 12 abgesehen, nicht benützt, obwohl er seine Leser zweimal an diesen Brief als einen von Paulus verfassten erinnert und obwohl er andere neutestamentliche Schriften so stark benützt. Es hätte davon der Umstand abhalten sollen, dass der gleiche schwache Gebrauch des 4. Ev. sich auch noch bei späteren kirchlichen Schriftstellern bemerklich macht,

bei welchen von Nichtanerkennung des Evangeliums als apostolischer Schrift keine Rede mehr sein kann, z. B. bei Tertullian. Ich habe sieben seiner Schriften: Über die Schauspiele, über die Geduld, von der Busse, vom Gebet, an seine Frau, vom Kranze des Soldaten und über die Seele daraufhin durchgesehen und in denselben 42 Anführungen oder deutliche Anspielungen gefunden, die aus Matthäus sind oder wenn sie auch zu einem kleinen Teile aus einem anderen Synoptiker genommen sein mögen, in Matthäus Parallelen haben, also auch aus Matthäus hätten genommen werden können, und dagegen nur 16 aus Johannes. Und von diesen 16 johanneischen Anführungen finden sich nicht weniger als 12 in der einen Schrift über das Gebet. In den sechs anderen Schriften zusammen finden sich nur 4 johanneische gegen 29 matthäische Citate. Zahn hat I 534 die schwache Benützung des 4. Ev. bei Justin aus dem esoterischen Charakter des Ev. einerseits und dem apologetischen Zwecke und exoterischen Charakter der erhaltenen Schriften Justins andererseits erklärt. Wer den Heiden einen Begriff von christlicher Sittenlehre geben wollte, habe nicht viel aus den Reden des Ev. Johannis, sehr viel dagegen aus der Bergpredigt schöpfen können, und wer aus der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung einen Beweis für die Wahrheit des Christentums führen wollte, sei vor allem auf Matthäus und am wenigsten auf Johannes angewiesen gewesen. Das ist schon richtig und in keinem Fall hatte Zahn die verächtliche Abfertigung verdient, welche ihm Holtzmann im Theol. Jahresber. 1889 (1888) zu teil werden liess, von welcher Behandlung ihn schon der Umstand hätte abhalten sollen, dass ein anderer, Holtzmann viel näher stehender Theologe, Weizsäcker B 538, im wesentlichen ganz das Gleiche wie Zahn sagt, zum teil sogar mit den gleichen Worten. Aber da die gleiche Erscheinung sich auch bei Papias, Polykarp, ja teilweise noch bei Tertullian wiederholt, so muss sie doch wohl eine allgemeinere Ursache haben. Diese Ursache liegt ohne Zweifel schon darin, dass die synoptischen Evangelien älter waren als das johanneische. Wenn in einem Kreise gewisse Blätter, seis politischen, seis religiösen, seis wissenschaftlichen Inhalts, schon längere Zeit bestehen und sich eingebürgert haben und ein neues Blatt dieser Art tritt ins Dasein, so hat das neue Blatt in der Regel anfangs mit Schwierigkeiten zu kämpfen und zwar oft selbst dann, wenn es entschieden Besseres bietet, als die alten Blätter. So wird es wohl auch dem 4. Ev. gegangen sein. Bei seinem Erscheinen waren die Synoptiker schon da, sie hatten einen ziemlichen Vorsprung vor ihm. Schon daraus mussten der Aufnahme und Verbreitung des 4. Evangeliums Schwierigkeiten erwachsen. Dazu kam, dass die in ihm enthaltenen Jesusreden und, da diese den Hauptbestandteil des Evangeliums bilden, das 4. Ev. überhaupt viel schwerer zu verstehen war als die Synoptiker. Dass ein Evangelium, das dem Verständnis so grosse Schwierigkeiten bereitet, sich langsamer verbreitete und weniger gebraucht wurde als die leichtverständlichen Synoptiker, ist

ganz natürlich. Dies um so mehr, als die Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts sich bekanntlich nicht durch hohen Geistreichtum auszeichneten. Papias wird von Euseb ausdrücklich als sehr beschränkt bezeichnet, Polykarp verdankt seinen Ruhm mehr seinem hohen Alter und seinem Martyrtum als grosser Begabung. Selbst Justin reicht in keiner Weise an die Männer des 1. Jahrhunderts hinan. Damit hängt zusammen, dass die ersten Christen mehr praktisch religiös als spekulativ gerichtet waren, selbst den gewesenen Philosophen Justin nicht ausgenommen. Die Synoptiker entsprachen daher ihrer eigenen Denk- und Sinnesweise besser als Johannes, und nur allmählich konnten sie sich in die johanneische Gedankenwelt hinein versetzen. Dass unter diesen Umständen das Evangelium Johannis sich nur allmählich Bahn brechen konnte, ist ebenso begreiflich als es unbegreiflich wäre, wenn die Christenheit des 2. Jahrhunderts dieses Evangelium aus sich selbst hervorgebracht hätte.

Kap. 20. **Schluss der äusseren Zeugnisse und des ersten Teiles überhaupt.**

Es gilt nun noch den Wert und die Bedeutung der gefundenen äusseren Zeugnisse festzustellen.

Bretschneider hat einst zwei Arten von äusseren Zeugnissen für das 4. Ev. unterschieden: 1) ausdrückliche und vollkommene, wo ein alter Schriftsteller das 4. Ev. als ein Werk des Johannes anführt, 2) nicht ausdrückliche, indem entweder ein Wort als Wort Jesu oder als aus alten Schriften geschöpft angeführt wird, oder ohne jedes Zeichen der Anführung nur Ähnliches vorkommt wie im 4. Ev. Die Zeugnisse der zweiten Art, meint er, seien wertlos, denn man könne ebensogut annehmen, dass der Evangelist aus dem Schriftsteller, als dass der Schriftsteller aus dem Evangelisten oder dass beide aus der gleichen Quelle geschöpft haben. Zeller hat Theol. Jahrbücher 1845 S. 644 f. sogar den Zeugnissen der ersten Art den Wert abgesprochen, worauf natürlich Bretschn. schliesslich auch hinauskommt. Er sagt: „Irenäus gebraucht die Schrift, aber er sagt uns nicht, woher er sie hat, er beruft sich nicht auf Polykarp, nicht auf Papias, nicht auf die Presbyter, welche den Apostel Johannes sahen, die Gewährsmänner für seine Erklärung der Apokalypse. Tatian citiert sie, sagt aber nicht, dass sein Lehrer Justin sie auch gekannt habe. Theophilus schreibt sie dem Apostel Johannes zu, teilt uns aber nichts darüber mit, woher er weiss, dass sie auch wirklich dem Apostel angehört. Sie ist seit dem drittletzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts vorhanden, sie wird gebraucht, dem Apostel Johannes fast ohne Widerrede beigelegt, aber worauf sich diese Anerkennung stützt, darüber ist uns nicht das Geringste, was den Wert eines geschichtlichen Zeugnisses hätte, überliefert worden. Und diese Lücke durch die erweislich falsche Behaup-

tung eines historischen Bewusstseins der alten Kirche auszufüllen, das diese nie wirklich gehabt hat, ist ein durchaus unberechtigtes Verfahren.“ Noch weiter ging Baur, welcher aus der Untersuchung der äusseren Zeugnisse schliesslich sogar den positiven Beweis des Nichtvorhandenseins des 4. Ev. vor 170 herausbringen zu können glaubte. Er schreibt S. 362: „Man bedenke nur, was es heisst, dass eine apostolische Schrift wie das johanneische Evangelium schon seit dem Ende des 1. Jahrhunderts unter den Christen im Gebrauch gewesen sein soll, ohne dass irgend eine sichere Spur ihrer Existenz auf uns gekommen ist. Es ist das nicht ein bloss zufälliges Stillschweigen, bei welchem man immer noch der Voraussetzung Raum geben könnte, die fragliche Schrift sei, ungeachtet es an allen geschichtlichen Zeugnissen für sie fehlt, dennoch vorhanden gewesen, ein so langes und beharrliches Stillschweigen kann nur als ein positives Zeugnis ihres Nichtvorhandenseins genommen werden, indem es sich bei mehreren Schriftstellern dieser Zeit gar nicht anders denken lässt, als dass sie sie hätten erwähnen müssen, wenn sie schon existiert hätte. Es gilt das namentlich von Justin u. s. w.“ Aber auch die neuesten Kritiker sprechen sich noch in einer Weise aus, dass den äusseren Zeugnissen im Grunde genommen aller Wert geraubt wird. Obwohl Holtzmann E. 191 selber bezeugt, dass in der alten Kirche allenthalben Spuren eines Kampfes nicht nur gegen häretische, sondern auch vielfach gegen an sich wohlmeinende und nicht zu beanstandende, aber irrtümlicherweise als apostolisch geltende oder fälschlich sich als apostolisch ausgebende Schriften zu finden sei, stellt er doch S. 193 die Kirchenväter von Justin bis Euseb eigentlich geradezu als Schwindler hin, die nicht nur „leichtgläubig jede Fälschung hinnahmen“, sondern auch „zu jeglicher Fälschung disponiert“ waren, versichert, dass bei Clemens, bei Origenes bereits jegliches historische Wissen um die Urzeit der Kirche und den Sinn der von dorther stammenden Litteratur mangle, dass die Urteile der Kirchenväter über die Herkunft neutestamentlicher Schriften teils auf exegetischen Schlüssen und Vermutungen beruhen, teils Bestandteile einer zu offiziellem Ansehen gelangten fable convenue seien, zählt eine Reihe von Stellen auf, in welchen die Kirchenväter, namentlich Irenäus, Unrichtiges überliefert haben und klagt dann: „Wenn aber derselbe Irenäus demselben Apostel das 4. Ev. zuspricht, so wird er auf einmal als letzte Instanz, als treuer Zeuge und Träger einer unanfechtbaren Überlieferung gewertet und ebenso alle Kirchenväter, wo sie nur Ansichten aussprechen, die dem heutigen Stande des Kanons günstig sind. Aber was soll man denn in den gar nicht seltenen Fällen anfangen, wo die Tradition, deren ehrwürdiges Altertum man preist, ihre ganze Unsicherheit schon durch innere Gespaltenheit und Gegensätzlichkeit beweist?“ Ähnlich spricht sich auch Harnack A 70 aus. Er glaubt aus dem Widerspruch der Aloger den Schluss ziehen zu dürfen, dass in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts „das Evangelium und die Apokalypse noch nicht unbezweifelte Instanzen

waren" und dass „eine sichere Tradition, diese Schriften seien von dem Apostel Johannes, nicht vorhanden war."

Gegen Bretschneider möge nur so viel bemerkt sein, dass die Möglichkeit, die nichtausdrücklichen Zeugnisse könnten ebensogut aus den alten Schriftstellern in das Evangelium, wie aus dem Evangelium in die alten Schriftsteller gekommen sein oder beide könnten aus der gleichen Quelle geschöpft haben, nur ganz in abstracto besteht. Ob man wirklich zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten die Wahl hat oder nicht, das hängt ganz von den konkreten Umständen des einzelnen Falles ab und wir haben die Annahme, dass Johannes der abhängige Teil sei, schon bei Barnabas und Clemens zurückgewiesen. Was dort gesagt wurde, gilt aber auch in Bezug auf Ignatius, an Diognet, Polykarp, Justin und alle Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, zumal sie auch sonst durch zahlreiche Anführungen aus den Synoptikern und den apostolischen Briefen sich als in hohem Grade abhängige Schriftsteller beweisen.

Was Zeller gegen die Giltigkeit der patristischen Zeugnisse einwendet, ist schon darum zu verwerfen, weil es sich gegen jede andere neutestamentliche Schrift, ja gegen jede aus dem Altertum auf uns gekommene Schrift, mit gleichem Rechte geltend machen liesse. Sagt denn irgend ein Schriftsteller des 2. Jahrhunderts von wem er die Synoptiker oder die Briefe des Paulus bekommen und dass sein Lehrer sie auch schon gebraucht habe? Gibt es auch nur einen einzigen griechischen oder lateinischen Schriftsteller, für welchen solche von Geschlecht zu Geschlecht fortgesetzten Ursprungszeugnisse beizubringen wären? Und welchen Anlass hatte denn Tatian, zu sagen, dass sein Lehrer Justin das 4. Ev. gekannt habe? Welchen Anlass hatte Theophilus, mitzuteilen, woher er wisse, dass sie auch wirklich dem Apostel angehöre? Nicht den geringsten. Abgesehen von dem von Zeller selbst als bedeutungslos anerkannten Widerspruch der Aloger wurde das Ev. von niemand bestritten, und auch die Aloger bestritten es nicht mit äusseren Zeugnissen, denen man andere äussere Zeugnisse gegenüberzustellen veranlasst gewesen wäre, sondern mit inneren Gründen. Würden die Kirchenväter die von Zeller verlangten Nachweise geben, so wäre das für das Evangelium viel gefährlicher, als dass sie sie nicht geben, denn es wäre ein Zeichen, dass dem Evangelium damals schon ernstlich widersprochen wurde. Und wie diese Nachweise auch beschaffen sein möchten, eine übelwollende Kritik hätte immer noch etwas an ihnen auszusetzen und selbst einer nicht übelwollenden würden sie niemals diejenige Bürgschaft gewähren, welche in der naiven Unbefangenheit liegt, mit welcher die alten Kirchenschriftsteller gar nicht anders wissen, als dass das Ev. von Johannes verfasst ist. Dass es übrigens der christlichen Kirche und dem Altertum überhaupt am geschichtlichen Sinne gefehlt habe, dass namentlich das hebräische Altertum Geschichte nur in erbaulichem Interesse geschrieben habe, ist so unrichtig, dass man eher sagen

dürfte, das Altertum habe mehr geschichtlichen Sinn gehabt als wir heutzutage. Wir finden in den Geschichtsbüchern des A. T. ausführliche Geschlechtsregister, denen schwerlich jemand zu irgend einer Zeit ein erbauliches Interesse abzugewinnen vermocht hat, deren Überlieferung somit als reiner Selbstzweck erscheint, Geschlechtsregister sogar von fremden Herrscherfamilien, z. B. Genesis 36. In den Hieroglyphen Egyptens und in den Keilinschriften Babylons sind uns zum Teil Dinge aufbewahrt, welche heutzutage wohl schwerlich noch jemand der Verewigung in Stein für würdig halten würde. Wenn es aber je so wäre, wie kritischerseits behauptet wird, wenn dem Altertum und der christlichen Kirche der geschichtliche Sinn, d. h. der Sinn, welchem die Erforschung und Überlieferung des Geschehenen reiner Selbstzweck ist, gefehlt hätte, so wäre zwar zuzugeben, dass die Verfolgung eines ausserhalb der Geschichte selbst liegenden Zweckes eine gewisse Gefahr der Trübung der geschichtlichen Wahrheit in sich schliesst. Aber man dürfte das doch nicht dahin übertreiben, dass die Verfolgung eines solchen Zweckes ohne weiteres vollkommene Gleichgiltigkeit gegen die geschichtliche Wahrheit bedingen würde. Sonst müsste man an aller Geschichtswissenschaft verzweifeln, da die Fernhaltung jedes politischen, nationalen, religiösen oder sozialen Interesses bei der Geschichtsforschung ein Ideal ist, das wie alle Ideale nie vollkommen verwirklicht wird. Was insbesondere die alte Kirche betrifft, so ist schon früher gezeigt worden, dass sie gegen litterarische Fälschungen jeder Zeit, wenn auch bald stärker, bald weniger stark reagierte, und selbst Holtzmann muss E. 190 anerkennen, dass es der alten Kirche keineswegs an Ansätzen zur Kritik und Forschung fehlte, wie schon die Existenz der sogenannten Antilegomenen beweise. „Hätte man," sagt er, „nur beabsichtigt, alles Erbauliche, dem rechten Glauben Entsprechende zu sammeln, was aus alter Zeit und gar unter apostolischen und urchristlichen Namen überliefert war, so hätte die Kirche mit Leichtigkeit einen Codex von vielleicht zehnfach grösserem Umfang zusammenzustellen vermocht." Diese Zugeständnisse sind um so bemerkenswerter, als sie dem kritischen Interesse Holtzmanns zuwiderlaufen und er sich nachher alle Mühe gibt, sie wieder aufzuheben. Wenn also die alte Kirche von der johanneischen Abfassung des 4. Ev. allgemein überzeugt war, so mag das zwar noch kein unfehlbarer Beweis für diese Abfassung sein, aber es ist jedenfalls ein sehr starker Grund, welcher für sie spricht. Dies um so mehr, als das 4. Ev. frühe schon von Gnostikern für ihre Zwecke missbraucht wurde. Mit Recht sagt daher Reuss S. 247: „Dass die Kirche bei dieser offenbaren Benützung (des 4. Ev.) durch ihre Gegner fremdes, verdächtiges Gut sich sofort hätte für echt apostolisch aufbürden lassen, ist kaum denkbar; ebensoschwer, dass sie ein ganz junges Schriftwerk, das selbst erst von der Gnosis sich hätte, wie treu evangelisch auch, inspirieren lassen, für ein altes angesehen haben sollte."

Noch weniger kann Baurs Beweisführung als gelungen erachtet

werden. Ob die Behauptung, dass vor 170 keine „sicheren Spuren“ vom Vorhandensein des 4. Ev. überliefert seien, berechtigt ist, mögen die Leser nach dem, was oben von der Benützung des Evangeliums bei Justin, Montanus, Ignatius gesagt worden ist, selbst beurteilen. Es verdient nur noch bemerkt zu werden, dass, wenn in allen diesen Schriften das Ev. Joh. nie ausdrücklich genannt wird, dies um so weniger als Unsicherheit der Spuren seines Daseins ausgelegt werden darf, als Anführen ohne Quellenangabe auch sonst in jener Zeit Regel ist. Ignatius gebraucht die Synoptiker, er gebraucht die Briefe des Apostels Paulus in einer Weise, dass die Abhängigkeit zum teil mit Händen zu greifen ist, er giebt aber nicht ein einzigesmal an, woher er die betreffenden Worte habe oder auch nur, dass er sie anderswoher habe und ähnlich verfahren auch an Diognet, Polykarp und selbst Justin. Angenommen jedoch, Baurs Behauptung wäre richtig, so ist doch keine „sichere Spur“ nicht so viel als keine Spur oder Mangel „an allen geschichtlichen Zeugnissen.“ Das Äusserste, was die Kritik, wenn alle ihre Aufstellungen haltbar wären, bewiesen hätte, wäre, dass die Schriftsteller vor 170 das 4. Ev. nicht sicher benützt haben. Baur urteilte aber, wie wenn diese Schriftsteller es sicher nicht benützt hätten. Denn nur wenn die Nichtbenützung sicher und bewiesen wäre, nur dann würde auch die Nichtexistenz folgen. Aber „nicht sicher“ und „sicher nicht“ sind zwei sehr verschiedene Dinge. Und wenn vor 170 auch nur nicht sichere, also bloss mögliche Spuren des Evangeliums vorhanden wären, so wäre der positive Beweis seines Nichtvorhandenseins schon misslungen.

Gegen Holtzmann möge noch Folgendes bemerkt sein: Dass die Kirchenväter oft recht leichtgläubig waren und vieles überlieferten, was keinen geschichtlichen Grund hat, ist ja freilich nicht zu leugnen. Aber so gross wie Holtzmann es in den angeführten Worten darstellt, war ihre Leichtgläubigkeit doch nicht. Und wenn er gar vollends behauptet, sie seien „zu jeder Fälschung disponiert“ gewesen, so ist das eine Verleumdung, die mit allem Nachdruck zurückgewiesen werden muss. Denn wie es sich mit den beiden mageren Beispielen, welche Holtzmann anführt, sonst auch verhalten mag und selbst wenn seine Auffassung unanfechtbar sein sollte, so wäre er doch nicht berechtigt zu sagen: „In aller Unbefangenheit änderte man (nämlich Justin Dial. 72. 73.) die Übersetzung der LXX. in christlichem Interesse und schob dem Josephus ein anerkennendes Zeugnis für Christum unter.“ Denn „man“ wäre in diesem Falle nur ein Mann, d. h. ein Einzelner. Wenn aber Holtzmann das, was zwei Einzelne gethan haben, ohne weiteres der ganzen Christenheit zuschreibt, so ist das offenbar ein unberechtigtes Verfahren. Zudem sagt ja Holtzmann selbst S. 191 wieder das Gegenteil und stellt den Kirchenvätern ein ganz anderes Zeugnis aus, ohne im geringsten zu zeigen, wie diese entgegengesetzten Urteile vereinigt werden sollen. Die Leichtgläubigkeit, welche die Kirchenväter oft an den Tag legen und die geschicht-

lichen Irrtümer, die sich bei ihnen finden, berechtigen darum wohl, ja nötigen uns, ihre Mitteilungen mit Vorsicht aufzunehmen und zu prüfen, berechtigen uns aber nicht, diese Mitteilungen, soweit sie nicht nach unserem Geschmacke sind, ohne weiteres zu verwerfen. Und wenn da, wo die Tradition zwiespältig ist, das Misstrauen natürlich am gerechtfertigsten ist, so folgt daraus doch nicht, dass das gleiche Misstrauen auch da gerechtfertigt ist, wo, wie beim Ev. Joh., die Tradition nicht zwiespältig ist. Ohne daher im geringsten dem katholischen Traditionsprinzip zu huldigen, ohne die Überlieferung weder im ganzen, noch bei einem einzelnen Kirchenvater für unfehlbar zu halten, müssen wir doch sagen, dass eine so allgemein verbreitete Überzeugung, wie die von der johanneischen Abfassung des 4. Ev., welche wir in der alten Kirche gefunden haben, eine hohe Gewähr der geschichtlichen Wahrheit in sich trägt, an und für sich schon und namentlich auch in Anbetracht der geringen Zeitferne, welche die Abfassung des Evangeliums und die Zeugnisse der Kirchenväter von einander trennen, besonders aber, wenn die Entstehung dieser Überzeugung anders als auf dem Wege geschichtlicher Überlieferung nicht zu begreifen ist.

Endlich möge gegen das was aus Harnack A 70 angeführt wurde, noch einiges geltend gemacht werden. Wenn die Aloger das 4. Ev. verwarfen, so folgt daraus nicht, dass auch bei den anderen, also bei der ungeheueren Mehrzahl der Christen jener Zeit „das Evangelium und die Apokalypse noch nicht unbezweifelte Instanzen waren.“ Was stünde denn noch sicher in der Welt, wenn alles sofort zweifelhaft würde, sobald es irgend einem Querkopfe einfällt, es zu bestreiten? Dass „eine sichere Tradition, diese Schriften seien von dem Apostel Johannes, nicht vorhanden war,“ ist nur dann richtig, wenn man unter sicherer Tradition eine förmliche Genealogie des 4. Ev. versteht, wie Zeller eine solche verlangte. Wenn übrigens das Fehlen einer solchen Genealogie sich nicht von selbst verstünde, so würde es durch den Widerspruch der Aloger nicht einmal bewiesen, denn dieser Widerspruch wäre selbst beim Vorhandensein einer solchen Genealogie möglich gewesen, da es Leute giebt, die alles bestreiten. Dass die Tradition trotzdem allen billigen Anforderungen an Sicherheit genügt, ist bisher schon gezeigt worden und soll nun zum Schlusse noch weiter gezeigt werden.

Es ist oben gesagt worden, dass die Entstehung der so allgemeinen Überzeugung von dem johanneischen Ursprung des 4. Ev. anders als auf dem Wege geschichtlicher Erinnerung und Überlieferung nicht zu begreifen sei. Es könnte zwar scheinen, als ob dem nicht so wäre. Man könnte denken, der Glaube der Kirche beruhe möglicherweise nicht auf geschichtlicher Erinnerung, sondern nur auf inneren Gründen. Wie wir im Anfang unserer Untersuchung aus gewissen Stellen des Evangeliums auf seine johanneische Abfassung geschlossen haben, so könnten, scheint es, auch die Christen der ältesten Kirche ohne jede geschichtliche Kenntnis seines Ursprungs aus den gleichen

Stellen auf seine johanneische Abfassung geschlossen haben. In diesem Falle wären die äusseren Zeugnisse nur gleichsam der Wiederhall der inneren, nicht aber eine zweite von den Selbstzeugnissen unabhängige und sie verstärkende Quelle. Allein diese Möglichkeit ist nur in abstracto vorhanden, in concreto schliesst sie die grösste Unwahrscheinlichkeit in sich, da für die Christen der ersten Zeit bedeutende, wenn auch nicht entscheidende Gründe vorhanden gewesen wären, andere Schlüsse zu machen. Es ist schon S. 38 darauf hingewiesen worden, dass nur ein Mann von dem äusseren Ansehen eines Apostels den Synoptikern in solcher Weise entgegentreten konnte, wie der 4. Evangelist Kap. 3, 24 thut. Es ist aber nicht nur diese eine Stelle, sondern auch und noch viel mehr der ganze von den Synoptikern so stark abweichende Charakter des Evangeliums, namentlich seiner Reden, mit welchem erfolgreich hervorzutreten nur einem Manne von apostolischem Ansehen möglich war. Beyschlag sagt L. J. I 119: „Nur die überwältigende Autorität des Apostels, als dessen Werk das Evangelium von Anbeginn auftrat, nur die keinen Zweifel zulassende Gewissheit, dass hier der Apostel rede, den Jesus lieb hatte, hat das Befremden überwinden können, mit dem das Evangelium überall in der Christenheit, wo man den Johannes nicht persönlich gekannt hatte, zuerst gelesen worden sein muss.“ Wäre also die Überzeugung von dem johanneischen Ursprung des 4. Ev. nur durch einen Schluss zustande gekommen, welchen man aus den inneren Selbstzeugnissen dieser Schrift machte, so hätte sie, wie richtig dieser Schluss auch an sich gewesen wäre, doch in Anbetracht der Anstösse, welche das Evangelium zu überwinden hatte, schwerlich die Stärke und Allgemeinheit erreicht, welche sie thatsächlich besass. Wie heutzutage viele aus dem eigentümlichen Charakter des 4. Ev., obgleich mit Unrecht, einen nichtapostolischen Verfasser herauslesen zu müssen glauben, so hätten gewiss auch damals schon nicht nur die wenigen Aloger, sondern ein viel grösserer Teil der Christen und nicht erst um 170, sondern von Anfang an auf einen nichtapostolischen Verfasser geschlossen, wenn nicht durch eine starke äussere Überlieferung ein Apostel als Verfasser bezeichnet worden wäre. Aber selbst wenn ohne äussere Überlieferung ein einmütiger Schluss auf einen Apostel zustande gekommen wäre, wäre es kaum denkbar, dass alle auf den gleichen Apostel, Johannes, geschlossen hätten. Dass der Lieblingsjünger, welchem das Ev. sich selbst zuschreibt, Johannes ist, lässt sich nur durch eine nicht so ganz einfache Verbindung und Vergleichung von Stellen aus dem Ev. Joh. selbst, den Synoptikern und den Acta erkennen. Betrachtet man das Evangelium rein für sich, so ist es geradezu unmöglich, auf Johannes zu schliessen, da dieser gar nirgends genannt wird. Durch das Ev. für sich allein wird man am ehesten auf Nathanael geführt, da diesem 1, 47 ff. von Jesu ein sehr schönes Zeugnis ausgestellt wird und er Kap. 21, wo das Ev. sich dem Lieblingsjünger zuschreibt, auch wieder dabei ist. Würde also die Überzeugung von dem johan-

neischen Ursprung des 4. Ev. in der alten Kirche auf blossem Schlusse beruhen, so wäre es merkwürdig, dass alle den gleichen, richtigen Schluss machten, dass niemand auf Nathanael, statt auf Johannes schloss. Diese Übereinstimmung würde kaum eine andere Erklärung zulassen, als die, dass der Schluss sofort beim ersten Erscheinen des Evangeliums von irgend wem gemacht wurde und von da an nicht mehr als Schluss, sondern als überlieferte Thatsache mit dem Ev. selbst sich weiterverbreitete. Allein je näher der Glaube an die johanneische Abfassung des 4. Ev. räumlich und zeitlich an seine Entstehung hinanreicht, um so unwahrscheinlicher ist es, dass er auf einem blossen Schlusse beruht. Da wo und zu der Zeit, als das Evangelium geschrieben wurde, musste man doch wissen, wer der Verfasser war oder wenigstens wer nach der Absicht des wirklichen Verfassers es sein sollte. Die Übereinstimmung, welche in der Überzeugung von dem johanneischen Ursprung unseres Evangeliums herrschte, bürgt uns also dafür, dass diese Überzeugung nicht auf einem Schlusse, sondern auf geschichtlicher Überlieferung beruhte und dass die äusseren Zeugnisse demnach wirklich eine Verstärkung der inneren Zeugnisse bilden, nicht ein blosser Wiederhall derselben sind. Und zwar muss diese Überlieferung in der That bis unmittelbar an die Zeit und an den Ort hinanreichen, wo das Evangelium entstanden ist. Das ergiebt sich aus dem unechten Zusatze, mit welchem das Evangelium schliesst Kap. 21, 24b und 25: *καὶ οἴδαμεν* bis *βιβλία*. Dass diese Worte nicht von der Hand geschrieben sind, welche V. 1—24a geschrieben hat, ist oben S. 18 gezeigt worden und daher sind diese Worte nicht zu den inneren, sondern zu den äusseren Zeugnissen für das 4. Ev. zu rechnen. Da aber V. 24b in allen auf uns gekommenen Handschriften steht und bei V. 25 nur ganz vereinzelte Spuren des Fehlens sich finden, so müssen diese Worte schon vom ersten Empfänger oder einem der ersten Empfänger des Evangeliums hinzugefügt worden sein, noch ehe irgend eine Abschrift davon genommen worden war. Dass der Schreiber zuerst mit *οἴδαμεν* in der Mehrzahl und dann mit *οἶμαι* in der Einzahl redet, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, dass er bei dem Wahrheitszeugnis, welches er dem Evangelisten ausstellt, sich bewusst war, im Sinne aller derjenigen zu reden, welche den Evangelisten kannten, während er das Übrige nur auf seine eigene Verantwortung hin zu sagen sich getraute. Dass aber V. 25 in Codex 63 und einigen Scholien fehlt, wird daraus zu erklären sein, dass man an der Übertreibung, welche dieser Vers enthält, hie und da Anstoss nahm und ihn darum tilgte. Indem also der erste Empfänger des Evangeliums die Wahrhaftigkeit des Evangelisten bezeugt und zwar unmittelbar nachdem dieser selbst sich als den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, zu erkennen gegeben hatte, bezeugt er damit, dass er das Ev. aus der Hand des Apostels und Lieblingsjüngers Johannes empfangen habe. Hiedurch scheint mir einfacher und sicherer als durch den Nachweis des kleinasiatischen

Aufenthalts des Johannes bewiesen zu sein, dass das Ev. an dem Ort und zu der Zeit entstanden ist, wo Johannes zuletzt lebte. Will man der Überlieferung trotzdem den Glauben versagen, so bleibt meines Erachtens nichts anderes übrig, als zu sagen, der nichtjohanneische Verfasser habe V. 24b und 25 auch noch geschrieben, habe also geflissentlich auch noch die Rolle des ersten Empfängers gespielt, somit seine Leser absichtlich betrogen. Rein formal betrachtet kann das nicht als ausser aller Möglichkeit liegend angesehen werden. Man müsste dann, wie schon oben gesagt wurde, annehmen, dass bald nach dem Tode des Apostels einer seiner Freunde oder Bekannten mit diesem von ihm selbst verfertigten Evangelium hervorgetreten sei unter der Behauptung, er habe es von Johannes empfangen und sei von ihm mit der Veröffentlichung desselben nach seinem Tode beauftragt worden, nur die Beglaubigung am Schlusse habe er selber hinzugefügt. Wenn der Fälscher sich nur von dem, was Johannes selbst gelehrt hatte, nicht allzuweit entfernte, ist das Gelingen eines solchen Betruges nicht schlechthin undenkbar. Aber anders als auf dem Wege des Betruges und zwar eines ganz abgefeimten Betruges ist die Entstehung des Glaubens an die johanneische Abfassung unseres Evangeliums, falls die Wirklichkeit demselben nicht entspricht, unbegreiflich. Wer das Evangelium für das Werk eines solchen abgefeimten Betrügers halten kann, der mag es thun. Wir können es nicht thun.

Was wir in diesem ersten Teile gefunden haben, bedarf, wie gleich anfangs bemerkt wurde, noch der Bestätigung durch den zweiten Teil oder durch den Nachweis der Geschichtlichkeit des 4. Ev. Aber soweit demnach ein abschliessendes Urteil bis jetzt überhaupt möglich ist, ist zu sagen, dass die Gründe für die Echtheit so stark sind, dass niemand an derselben zweifeln kann, dessen Urteil nicht durch die vorgefasste Meinung von der Ungeschichtlichkeit des Inhalts befangen ist. Die eigenen Selbstzeugnisse des Evangelisten sprechen laut und unmissverstehbar für die Urheberschaft des Lieblingsjüngers. Was von kritischer Seite dagegen geltend gemacht wird, hat sich uns bei näherer Betrachtung in nichts aufgelöst und die äusseren Zeugnisse lassen, wenn man seine Zuflucht nicht zu einer ganz verzweifelten Betrugshypothese nehmen will, gleichfalls keine andere Lösung der Echtheitsfrage zu. In dieser Beziehung legt Weizsäcker in der schon S. 1 angeführten Stelle B 517 ein beachtenswertes Geständnis ab: „Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann gross genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen, und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an die Stelle zu setzen . . . . . Hierin liegt stets die Entscheidung der Frage (nämlich nach der Echtheit). Alles andere, was aus dem Inhalt des Ev. hinzukommt . . . . . ist untergeordnet.“ Also der einzig entscheidende Grund, warum er das Ev. nicht als echt anerkennt, ist für Weizsäcker die Voraussetzung, dass der Inhalt des Ev. ungeschichtlich ist. Das ist deutlich geredet und wie bei Weizsäcker so ist es

natürlich bei den andern Kritikern allen auch, wenn die andern es auch nicht so offen eingestehen. Ob diese der Verwerfung des johanneischen Ursprungs unseres Evangeliums zu Grunde liegende kritische Voraussetzung einer unbefangenen Prüfung gegenüber standhält, oder ob sie sich nicht als ein ungerechtfertigtes Vorurteil erweist, das wird unser zweiter Teil zu untersuchen haben. Einstweilen genügt es, ein Doppeltes festzustellen: 1) dass abgesehen von der Frage nach der Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des Inhalts die Echtheit des 4. Ev. unanfechtbar ist, 2) dass mit dem durch die Untersuchung der Echtheit gewonnenen Ergebnisse auch für die Frage nach der Glaubwürdigkeit ein sehr günstiges und berechtigtes Vorurteil geschaffen ist, ein Vorurteil, welches nur durch die schwerstwiegenden Gründe wieder aufgehoben werden könnte.

